
فلسفة
نيقولاى هارتمان
النظر
دكتور
بهاء درويش
كلية الآداب - جامعة المنيا
الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزى وشركاه
بريشة الفنان / حلمى درويش

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزى وشركاه
٤٤ ش سعد زغلول الاسكندرية تليفون/ فاكس ٤٨٣٣٣٠٣

فلسفة نيقولاي هارتمان

النظرية

الدكتور

بهاء جلال درويش

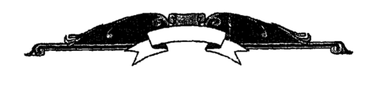
مدرس الفلسفه الحديثه والمعاصرة

كلية الآداب - جامعة المنيا

١٩٩٦




بسم الله الرحمن الرحيم



إهداء

إلى أمي الحبيبة

رمـــز الوفـــاء

والمحبة والإخلاص

مقدمة

كان لتقدم العلم تقدما هائلا وسريعا فى القرن العشرين أثره البالغ على ميدان الفلسفة، وكان من هذه الأثار محاولة إخضاع الفلسفة للعلم ونتائجه أو بمعنى آخر محاولة جعل الفلسفة خادما للعلم ومن ثم وجدنا انطلاقا لدور العلم وإنحسارا لدور الفلسفة الذى إقتصر على مجرد تحليل للجمل والعبارات كما شاهدنا ذلك على سبيل المثال فى الوضعية المنطقية وفلسفات اللغة.

لذا قد يبدو من الغريب أن يخرج علينا فيلسوف فى القرن العشرين ينادى بعودة الأنطولوجيا مبحثا أصيلا للفلسفة ، بل ويعود موضوعها كما كان أيام أرسطو "الوجود من حيث هو وجود" ، أى ليس الوجود الذى يتوحد مع أى شكل من أشكال الوجود التى تكشف عنها علوم الطبيعة ، كما أنه ليس الوجود السيكلوجى الذى نستعيره من ميدان الذات ، وليس هو الوجود المثالى لميدان المنطق ، ولكنه "الوجود فى كليته" الذى ليست أشكال الوجود هذه سوى حالاته الخاصة[1].

ولكن كيف يمكن أن يتفق هذا مع نتائج العلم المذهلة ومناهجه الدقيقة التى إعترف بها الفلاسفة قبل العلماء مما نتج عنه خروج الكثير من المشكلات الفلسفية التقليدية من ميدان الفلسفة؟

لا يرى هارتمان فى ذلك أى تعارض ، فالأنطولوجيا التى يزعم تقديمها لن تكون أنطولوجيا بنائية دجماطيقية ولكن أنطولوجيا تحليلية تراعى نتائج العلم ، تتفق معه بل وتجعل منه موجها لها ، فلا يجب أن تؤدى بنا نتائج العلم إلى إنحسار الفلسفة إلى مجرد تحليلات لغوية منطقية ، بل يمكن للأنطولوجيا أن تقوم إلى جانب العلم ، بل وتجعل من العلم أساسا لها تنطلق منه.

من هنا جاء هذا البحث ليضع فرضه الأساسى على النحو التالى :

هل استطاع هارتمان أن يقيم أنطولوجيا غير ميتافيزيقية انطلاقا من أسس علمية ؟ أنطولوجيا موجهة توجيها علميا ؟ تراعى نتائج العلم ولا تستخدم المنهج البنائى التركيبى فى بحث الوجود؟

---

(1) PmC, Tome I p.262

لتحقيق هذا الفرض وجد الباحث لزاما عليه أن يدرس فلسفة نيقولاى هارتمان النظرية بشكل تفصيلى تحت عنوان "الوجود والمعرفة فى فلسفة هارتمان" والباحث بهذا العنوان يحدد مقدما العلاقة بينهما لدى هارتمان ، فهارتمان – كما سنرى تفصيليا – فيلسوف واقعى يستقل الوجود – موضوع الأنطولوجيا – لديه عن المعرفة – موضوع الابستمولوجيا – هذا الوجود قائم بذاته بصرف النظر عن معرفته ، إلا أنه مع هذا لا يبحث الوجود قبل المعرفة بل يرى أنه يجب أن يسبق البحث فى الوجود البحث فى المعرفة.

لتوضيح هذه الأسبقية نورد ما يلى:

ما الذى يبرر للأنطولوجيا أن تبحث فى الوجود ؟ لا يجب على الأنطولوجيا أن تقدم نظرية بنائية استنباطية عقلية للوجود ، أن تضع "مبادئ أو مسلمات للوجود ، مفترضة أن كل وجود هو بالضرورة وجود عقلى وتشيد إنطلاقا من هذه المبادئ بطريقة قبلية بناء أنطولوجيا. الأنطولوجيا بهذا المعنى ليست "نظرية للوجود" بالمعنى الصحيح ولكنها أنطولوجيا دجماطيقية بنائية[1].

نظرية المعرفة هى ماتبرر للأنطولوجيا البحث فى الوجود بتقديمها هذا الوجود للأنطولوجيا ، فالمعرفة فى اتجاهها الطبيعى نحو إدراك الوجود ، تدركه كموجود فى ذاته مستقل عن الوعى به . تكتشف المعرفة فى إدراكها للوجود المستقل خارج الوعى أن حدود الوجود ليست هى حدود المعرفة ولكنها تتعدى حدود المعرفة. لا يكتشف عن هذا سوى ظاهرة تقدم المعرفة بإستمرار ، فإتساع حدود المعرفة باستمرار يبرهن على أن حدود الوجود تتعدى حدود المعرفة ، ومن ثم ينتج عن تحليل ظاهرة المعرفة التمييز بين ميادين الوجود المختلفة فى صلتها بالذات العارفة. الميدان الذى يشكل حد الموضوعية يسميه هارتمان "فناء الموضوعات Hof der Objekte وهو ميدان الوجود الوحيد الذى يمكن للعقل الانسانى أن يعرفه ، أى الذى تنتهى عنده حدود المعرفة. لا يشكل هذا الميدان كل الوجود ولكنه ميدان ضمن ميادين أخرى كثيرة فوق موضوعية تشكل فى مجموعها الوجود فى كليته.

---

(1) New Ways p.8

على هذا النحو ينكشف الوجود في كليته للمعرفة. عندئذ تقدمه للأنطولوجيا ومن ثم تبرر لها البحث فيه وفي مبادئه[1] وهو نفس المعنى الذى عنته "تمينيكا" Tymieniecha حين قالت أن نظرية المعرفة هى ماتقدم وفقا لهارتمان موضوع الأنطولوجيا وهو الوجود من حيث هو وجود[2]، والذى قصده " شتجمولر "Stegmüller حين قال "تضع إبستمولوجيا هارتمان أساس البحث الأنطولوجى[3].

من هنا رأى الباحث أن عرض فلسفة هارتمان بشكل صحيح يقتضى البحث فى نظرية المعرفة قبل بحث نظريته فى الوجود، وهو النهج الذى انتهجناه فى هذا الكتاب.

ولقد اعتمد الباحث فى دراسة وعرض فلسفة هارتمان على هذا النحو على المنهج التحليلى المقارن ، فقام بتحليل أفكار هارتمان إعتمادا على كتبه الأساسية ، وهو التحليل الذى كان يحتاج – من حين لآخر – مقارنته بمذاهب أخرى قديمة وحديثة ، كما كان يجد الباحث لزاما عليه استخدام المنهج التاريخى – من حين لآخر – محاولا الرجوع بفكرة ما الى الوراء لتأصيلها أو لبيان تميزها وجدتها.

وفى النهاية يدين الباحث دينا عظيما لأساتذته – أهل الخبرة – الذين كانوا يمدونه من وقت لآخر بارشاداتهم وملاحظاتهم المثمرة ، ويخص بالشكر أستاذه الدكتور على عبدالمعطى الذى لم يقتصر اسهامه على الاشراف على هذا البحث ولكن تعود الصحبة الى ما قبل مرحلة التخرج حيث تتلمذ الباحث على يديه مرورا بالاشراف على رسالة الباحث للماجستير ، وهى الصحبة التى يتمنى الباحث ألا يكون أستاذه قد ملها ، وازاء ذلك لا يجد الباحث أمامه سوى الدعاء لأستاذه أن يمده الله بموفور الصحة والعافية.

الأسكندرية فى أغسطس ١٩٩٦

---

(1) GdO S. 49

(2) Tymieniecha, Anna Teresa "Essence et Existence, Etude à propos de la Philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann" Paris 1957 p.32.

(3) Stegmüller, "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" Trans. by: Albert Blumberg, 1969. D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 2. P. 221.

الباب الأول

الفصل الأول

طبيعة مشكلة المعرفة

يطالعنا هارتمان فى السطور الأولى من مقدمة كتابه "مبادئ ميتافيزيقا المعرفة" بالعبارة التالية:

"ليست المعرفة خلقا جديدا ولكنها فهم وإدراك شيء آخر موجود قبل كل معرفة ومستقل عنها"(١)

هذه العبارة والتى من الممكن أن تنادى بها كل من الواقعية التجريبية والمثالية الترنسندنتالية تحمل لدى هارتمان دلالة أخرى وهى أن مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية وهو خلاصة موضوع هذا الفصل. الا أن توضيح هذه العبارة ودلالتها يقتضى أولا أن نحدد ما الذى يعينه هارتمان بالميتافيزيقا وهو المعنى الذى وفقا له تصبح مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية.

أ – الميتافيزيقا:

فى تحديد هارتمان للميتافيزيقا فانه ينادى بأنه لا عودة مطلقا لميتافيزيقا الدجماطيقيين التى حصرت نفسها فى موضوعات الله والنفس والعالم، اذ لاميتافيزيقا بدون نقد ولا نقد بدون ميتافيزيقا(٢).

هذه الدعوة من قبل هارتمان تجعل لزاما علينا قبل أن نتعرض لمعنى الميتافيزيقا لدى هارتمان أن نعود الى كانط صاحب هذه الدعوة فى تاريخ الفلسفة ثم الى الكانطية الجديدة التى تسلمت من كانط هذا الخيط وأطلقت هى الأخرى – قبل هارتمان– دعوتها بأنه لاميتافيزيقا بدون نقد ولا نقد بدون ميتافيزيقا.

هنا سيحاول الباحث أن يبين الى أن مدى إتفقت الأطراف الثلاثة فيما عناه كل منها بالميتافيزيقا النقدية أو بأنه لاميتا فيزيقا بدون نقد.

١ – كانط:

يدين تاريخ الفلسفة لكانط دينا عظيما حين أراد أن يقيم الميتافيزيقا على أسس صلبة ومنهج محدد وأن يحيلها إلى علم حقيقى ذى منهج وموضوع محدد، فلقد لاحظ كانط أن سائر العلوم قد أحرزت نجاحا كبيرا فى شتى الميادين، بينما بقيت الميتافيزيقا حيث خلفها أرسطو لم تتقدم قيد أنملة(٣) والسبب فى ذلك أن الميتافيزيقيين التقليديين حين قصروا كل إهتمامهم على دراسة مشكلات الله والنفس

---

(1) PMC, Tome I, P.37.
(2) PMC, Tome I, P.41, GdO, S. 26.

(٣) زكريا إبراهيم "كانت أو الفلسفة النقدية" مكتبة مصر الطبعة الثانية ١٩٧٢ ص٢٤.

عبد الرحمن بدوى "إمانويل كنت" وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٧ ص١٦٧.

والعالم كانوا يصلون إلى نتائج بحثهم بإستخدام المنهج الإستنباطى، أى كانوا ينتقلون من مجرد أفكارهم عن الله والنفس والعالم الى تقرير وجود لهذه الكائنات[1].

من هنا رأى كانط أنه إذا أردنا للميتافيزيقا أن تحرز تقدما كالذى أحرزته الرياضة والفيزياء والفلك، فلابد أن تكون - شأن سائر العلوم - ذات مبادىء ضرورية وأن تتضمن علما بالواقع وتزود الباحث بإمكان المزيد من المعرفة أكثر مما يعلم، أى أن تنطوى بإختصار على أحكام قبلية تركيبية[2] فكان أن رأى فى "النقد" - أى فى إختبار قدرة العقل فى الوصول إلى المعرفة - تمهيدا ضروريا لا غنى عنه، "ليس النقد نقدا للكتب والمذاهب بل نقدا لملكة العقل بصفة عامة خصوصا فيما يتعلق بتلك المعارف التى يحاول الوصول إليها دون الاستعانة بالتجربة" [3].

إنتهى كانط إلى أن ملكات العقل هى الحساسية والفهم والعقل وأن كل معرفة لابد أن تبدأ لا أن تنشأ بالضرورة عن التجربة، من هنا كانت الرياضة ممكنة لأنها تنطوى على أحكام أولية تركيبية، وهى تنطوى على هذه الأحكام لإستنادها إلى صورتى المكان والزمان[4] وكانت الفيزياء ممكنة لإنطوائها على أحكام أولية تركيبية حيث تفرض قوة الحساسية على الحدوس الحسية الواردة إلينا من الخارج والتى لا تتصف بأى تماسك أو ترابط أول صورة من صور الوحدة إذ تطبعها بطابع الزمان والمكان، فلا يلبث الحدس الحسى أن يستحيل إلى ظاهرة وعندما تستحيل الظاهرة بدورها إلى مادة تمثل أمام مقولات الفهم التى تخضعها لصورة جديدة من صور الوحدة وعندئذ لا تلبث أن تستحيل إلى تجربة فتكتسب بذلك العمومية والكلية اللازمتين لكلمة معرفة علمية[5] أما الميتافيزيقا فلأنها تقطع نفسها عن التجربة الحسية بمحاولتها تجاوزها، أى لأن موضوعاتها لا تتصل بعالم الظواهر وإنما بعالم الحقائق ذلك العالم الذى لا يخضع لإحساساتنا ومن ثم لا يتوفر فيه شرط ضرورى فى إقامة المعرفة الحقة عند كانط

---

(١) زكريا إبراهيم "كانت أو الفلسفة النقدية" مكتبة مصر الطبعة الثانية ١٩٧٢ ص١٨.

(٢) عبد الرحمن بدوى "إمانويل كنت" وكالة المطبوعات الكويت الطبعة الأولى ١٩٧٧ ص١٦٨.

(3) Kant "Critique of Pure Reason" trans. by: Norman Kemp Smith, London, Macmilan & Co. Ltd. New York 1964, B. 863, P. 655.

(٤) زكريا إبراهيم "كانت أو الفلسفة النقدية" ص٧٥.

(٥) المرجع السابق ص١٥١.

وهو الجانب الحسى[١] فانها تعجز عن الوصول الى اى حكم تركيبى قبلى حقيقى. ومن ثم فقد إنتهى كانط إلى استحالة قيام الميتافيزيقا النظرية

لايعنى هذا أن كانط قد أراد أن يهدم الميتافيزيقا كلية، ولكنه فقط أراد أن يهدم الميتافيزيقا النظرية، فهو نفسه لم يصدق امكان إختفاءها ويقول أن العقل البشرى منذ بدأ عملية التفكير والتأمل لم يستطع يوما واحدا أن يستغنى عنها[٢] فالميتافيزيقا كعلم ممكنة، إلا أنها علم نظرى محض، يستقل تمام الاستقلال عن كل تجربة، ويختلف اختلافا عن كل ما عداه من العلوم. وهنا تظهر ملكة العقل لأول مرة إلى جانب ملكتى "الحساسية" و "الفهم"، فهى الملكة التى تستند إليها الميتافيزيقا، فإذا كان بالفهم "تصورات" تحقق الترابط بين الظواهر فتكسبها بذلك صفتى العمومية والكلية اللازمتين لكل معرفة علمية أى أنها تصورات ليست مستمدة من التجربة لكنها تنطبق على التجربة، فبالعقل "تصورات" أو "أفكار" ليست مستمدة من التجربة، إلا أنه لا سبيل إلى تطبيقها مباشرة على التجربة، فكل مهمة العقل هى إضفاء وحدة أولية على المعرفة المتكثرة التى يمدنا بها الفهم، أى أنه يكمل الوحدة التى حققها الفهم، فالفهم "بتصوراته" قد قدم لنا معارف متكثرة يقوم العقل "بأفكاره" بتوحيدها، إذ لا ينصب مطلقا على التجربة ولا على أى موضوع حسى بل إن موضوعه هو الفهم نفسه[٣]. الا أنه إذا حاول االعقل فى مضيه نحو توحيد المعرفة التجريبية أن يصل من هذه المعارف إلى حقيقة لا مشروطة تخرج عن دائرة التجربة فإنه عندئذ يقترف خطأ منطقيا، العقل لا يقوم بعملية تركيب، فقد كان هذا هو الخطأ الذى ارتكبه أصحاب الميتافيزيقا الإيقانية غير المشروعة، فمبادىء العقل هى مجرد مبادى منظمة لا مبادئ مكونة وظيفتها تنحصر فى تحقيق الوحدة الكبرى لجميع مفاهيم الذهن[٤] أى أنها لا تنطوى على قيمة موضوعية مطلقة، فالميتافيزيقا المشروعة فى رأى كانط هى تلك التى تحرص على استخدام أفكار العقل الخالص استخداما مشروعا فلا تجعل منها سوء قواعد لهداية الذهن فى سعيه نحو المعرفة الموحدة المتكاملة بدلا من أن تحاول فرضها على التجربة بإعتبارها ذات قيمة موضوعية مطلقة [٥]

---

(١) على عبد المعطى محمد "تيارات فلسفية معاصرة" دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ ص٤٠.

(2) Kant "Critique of Pure Reason" B. 870 P. 660.

(٣) زكريا إبراهيم "كانت أو الفلسفة النقدية" ص١١١ . ١٥١

(٤) المرجع السابق ص١٥٣.

(٥) المرجع السابق ص١٥٤

٢ – الكانطية الجديدة

فإذا انتقلنا الكانطية الجديدة نجد انها قد اتفقت مع كانط فى أوجه إلا أنها قد تعدته فى أوجه أخرى من هنا لم تأت صورة طبق الأصل من كانط بل إنقسمت الكانطية الجديدة فى محاولتها تفسير مذهب كانط إلى سبع مدارس ، لن نركز حديثنا سوى على مدرستى "بادن" و"ماربورج" ، فإلى جانب أنهما أكثر شهره من سابقاتها وأكثر المدارس تعبيراً عن إتجاه الكانطية الجديدة فإنها أقرب إلى روح كانط.

لا يمنع هذا من أن المدارس الكانطية يجمعها خط فكرى واحد يقبلون فيه مجموعة كبيرة من مواقف كانط الأساسية، فهى تتفق على استحالة المتيافيزيقا وعلى ضرورة استخدام المنهج الترسندنتالى وعلى إنكار المنهج السيكولوجى أو أى منهج تجريبى ومن ثم فإن المنهج الذى إستخدموه قد حصر جوهر الفلسفة فى تحليل الشروط المنطقية للمعرفة. أنكروا الحدس العقلى ولكن كل بطريقته الخاصة. المعرفة وفقا لهم ليست فهما أو إدراكا لموضوع ولكنها تركيب لموضوع، أو بمعنى آخر الوجود من خلق الفكر وليس له وجود فى ذاته[١]. تعدى الكانطيون الجدد كانط فى نواح أخرى فهم من ناحية ينكرون الأشياء فى ذاتها بينما لم ينكر كانط وجودها وانما أنكر قدرتنا على معرفتها. من هنا كانوا أكثر مثالية من فلسفة رائدهم، ومن ناحية أخرى لم يوافقوا كانط على اعتبار الاحساس مصدرا مستقلا للمعرفة، فهم بهذا عقليون أكثر تطرفا فى مذهبهم العقلى من كانط[٢].

وغنى عن البيان أن مثاليتهم ليست هى المثالية الذاتية لباركلى التى تكمن فى مبدأه الشهير "الوجود هو ما يدرك" esse is percipi [٣] فالمثالية هنا مثالية ترنسندنتالية فالعالم –وفقا لهم– لايوجد داخل الذات المفكرة وإلا فإن هذا يعد فهما خاطئا للاتجاه الحقيقى الذى تبنوه، فالذات أو الوعى بالنسبة لهم ليس هو الوعى الذى يشكل موضوع علم النفس فلقد إستبعد "ريكرت" من تصور الوعى كل ما له علاقة بالجسم البشرى وبالعناصر الذهنية، فالوعى – وفقا لهم – هو "الوعى الخالص والبسيط" ليس أكثر واقعية من النقطة الرياضية. إذا أخذنا هذه القضية

(1) Hùgli, Anton & others (Hg.) Philosophie im 20. Jahrhundert" Band I, 1992, S. 28, 29.

(2) Ibid, S.28.

(3) Berkeley "Treatise Concerning Principles of Human Knowledge" ed. by: Lewis Beck, 18 th Century Philosophy. Paul Edwards & Richard Pokin, P.73.

كقضية مسلم بها يصبح كل ما يوجد يوجد بطريقة محاثية داخل الوعى. تنشأ المشكلة إذن من ضرورة تفسير أساس الوقائع الموضوعية وهى الوقائع التى لم تنكر الكانطية الجديدة وجودها على الإطلاق، فما دام لا وجود لواقعية بخلاف محتوى الوعى فإنه من المستحيل اللجوء لأى واقعية ترنسندنتالية. الموضوعية والحقيقة ليسا سوى صفتين "للحكم"، هكذا تنتقل مشكلة الموضوعية من مستوى الوقائع إلى مستوى الحكم. ولكن كيف يمكن أن يكون "الحكم" موضوعيا وصحيحا وفى نفس الوقت محاثيا، هذا هو السؤال الذى إنقسمت بسببه الكانطية الجديدة إلى مدارس تدلى كل منها برأى مختلف(١).

أكملت مدرسة ماربورج هذا الإتجاه المثالى فى خط شديد التطرف، حيث يرون أن كل شىء بغير استثناء يؤول إلى القوانين المنطقية المحاثية للعقل، فهم يرفضون مع سائر الكانطيين الجدد كون الاحساس مصدرا مستقلا للمعرفة، لا يتعارض الإحساس مع الفكر باعتباره عنصرا أجنبيا خارجا عنه وانما هو كم مجهول كشأن عنصر المجهول × فى الرياضيات، فالإحساس ليس معطى وإنما هو كالمادة الخام التى ينبغى على المعرفة أن تحددها بنفسها. لا وجود لحدس عقلى، فالعقل ليس سوى تقدم مستمر من الأحكام، حكم وراء حكم، وموضوع المعرفة هو من إنتاج هذا النشاط العقلى الذى هو عبارة عن تجميعات منطقية خالصة من تصورات، وهذه التصورات هى مجرد علاقات منطقية ينتج عن هذا أن كل موجود، بل الوجود كله يختزل إلى نسيج من العلاقات المنطقية.

وفقا لهذا التصور فسرت مدرسة ماربورج موضوعية الاحكام ومعنى الصدق بالرجوع إلى المقولات، فالمقولات ليست سوى قواعد منطقية تحدد قيمة صدق الاحكام، فالحكم يكون صادقا متى جاء متسقا ومتوافقا مع هذه المقولات، وكاذبا متى تناقض معها وعلى هذا النحو فسرت مدرسة ماربورج موضوعية المعرفة تفسيرا عقليا صرفا ولم تقبل وجود أى عنصر لاعقلى فى العالم(٢).

فى مقابل مدرسة ماربورج جاءت مدرسة بادن لتقبل وجود عنصر لا عقلى فى العالم، فهى وإن إتفقت مع مدرسة ماربورج فى مثاليتها المتطرفة، إلا أنها لم تر أن الذى يقيم الوجود الموضوعى هو القوانين المنطقية ولكنها القوانين القيمية أى

(1) Bochenski, I "Contemporary European Philosophy" P.93.
(2) Ibid, P.98.

تلك التى ترتكز على القيم. فهى تتفق مع مدرسة ماربورج فى أن العقل تقدم مستمر من الأحكام، الا أنها قد اختلفت معها فى تفسير موضوعية هذه الأحكام، لا تحدد القوانين والقواعد المنطقية صدق الاحكام، وانما تكتسب الاحكام صدقها وموضوعيتها من وجود قيم متعالية تحتوى على "وجوب الوجود"، فالحكم يكون صادقا حين يقابل وجودا واجب الوجود[1].

٣ – هارتمان:

لا يتفق هارتمان لا مع تصور كانط ولا مع تصور الكانطية الجديدة للميتافيزيقا نعم يتفق هارتمان مع كل منهما إلى الحد الذى رفض معه كل منهما الميتافيزيقا. التأملية النظرية، تلك التى شكلت مباحث الله والنفس والعالم موضوعاتها. هذه الميتافيزيقا القديمة لم تنجح – كما لاحظ هارتمان – الا كبناء نسقى أو كتأمل نظرى والتى حين وضعت إلى جانب نتائج بحث المعرفة التجريبية، كان من السهل إعلان سقوطها[2].

لا يعنى هذا – وفقا لهارتمان – أنه لا وجود لميتافيزيقا خارج هذا الاطار الذى حددته الميتافيزيقا النظرية، ولا يعنى أن نرفض كل مشكلة لا يستطيع العقل بما لديه من تصورات قبلية أن يحلها – كما ذهب كانط – كما لا يعنى أيضا أن نحول الميتافيزيقا إلى منطق وتصورات منطقية وقيم كما ذهبت إلى تلك الكانطية الجديدة، فالمسائل الميتافيزيقية لم تمت بموت الميتافيزيقا التأملية. الميتافيزيقا التأملية هى تلك التى وضعت نفسها فى إطار الله والنفس والعالم ومن ثم قد أعلنت سقوطها بنفسها، أما المسائل الميتافيزيقية وفقا لهارتمان فمسائل أبدية أزلية لا يمكن تجنبها أو تجاهلها، لا توجد فى إطار محدد ولكنها تنتشر فى سائر ميادين البحث، ففى كل ميدان بحث – العلوم – الدين – الأخلاق هناك جوانب قابله للمعرفة يمكن للعقل البشرى أن يدركها وجوانب غير قابلة للمعرفة تتخطى حدود القدرة البشرية على معرفتها. هذه الأخيرة – مهما كان موضوعها – هى ما تمثلها المسائل الميتافيزيقية، فعناصر المشكلة التى تتعدى حدود العقل عناصر ميتافيزيقية والمشكلة التى تحتوى على مثل هذه العناصر مشكلة ميتافيزيقية[3] إن إحتواء مشكلة ما على عناصر ميتافيزيقية ومن ثم وصفها بأنها مشكلة ميتافيزيقية لا يعنى بالضرورة أن سائر محتوى هذه المشكلة ميتافيزيقى، ولكن من الممكن أن نجد داخل المشكلة الواحدة

---

(1) Ibid, P.102.
(2) GdO, S.26.
(3) Ibid, S.26.

عناصر يمكن إدراكها بالعقل ومن ثم ليست عناصر ميتافيزيقية، أما العناصر التى نصفها بأنها عناصر ميتافيزيقية فهى تلك التى يصعب على العقل سبر أغوارها[1].

من هنا رأى هارتمان أن الميتافيزيقا لا توجد وراء العالم أو خلف ميدان المعطيات والخبرة ولكنها على العكس تتعلق بها فهى توجد فى قلب العالم وتتعلق بكل ما نخبره فى العالم من حيث أنها ليست سوى الجوانب غير القابلة للحل لتخطيها حدود المعرفة البشرية[2]. هذه المسائل الميتافيزيقية مسائل لا يمكن تجنبها وغير قابلة للحل وتظهر مع كل تقدم للمعرفة[3].

تتجلى خصوصية هارتمان فى أن التعامل مع الميتافيزيقا لا يكون بمحاولة ايجاد حلول يقينيه نهائية للمسائل الميتافيزيقية ولا بمحاولة الغائها ورفضها بل على العكس نتعامل معها من حيث أنها ميتافيزيقا طبيعية وحتمية لا يمكن تجنبها أى مشكلات طبيعية ليست مصطنعه تفرض نفسها علينا، لا نخلقها خلقا، فقط أن نكون حذرين فى تناول أقل قدر ممكن من الميتافيزيقا وهو القدر الذى لا غنى عنه والضرورى للتعامل مع الموضوعات.

هذا القدر لا يجب أن يتخطى المحتوى الميتافيزيقى ذاته للمشكلات[4] .

بهذا المعنى الذى قرره هارتمان للميتافيزيقا، ذهب إلى أن مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية[5].

فما الذى يعينه هارتمان إذن "بالنقد"؟

يقول هارتمان "النقد هو رفض كل نقطة بداية مأخوذه من قبل، أو كل حكم مسبق، ولكن البحث النقدى يجب أن يختار بدايته من محتوى المشكلات. عندئذ تتكون وجهة النظر لا بصورة مسبقة ولكن كنتيجة للبحث ذاته[6] .

فالميتافيزيقا النقدية تعنى الا نبدأ بتبنى وجهة نظر مسبقة، فإذا أخذنا مشكلة المعرفة كمثال، فإننا فى تناولنا للمعرفة يجب أن نتناولها كظاهرة، التصور الطبيعى لها أنها إدراك للوجود وليست خلقا له. تمسكنا بالواقعية هنا لا يعنى وجهة نظر ميتافيزيقية مسبقة ضد المثالية ولكنها ما يتفق مع التصور الطبيعى للمعرفة، وما

(1) PMC, Tome I, P.54.
(2) GdO, S.26.
(3) PMC, Tome I, P.39.
(4) PMC, Tome I, P.44.
(5) GdO, S.27.
(6) PMC, Tome I, P.44.

ينجم عن تحليل الظاهرة[١]. عندئذ لن تكون الميتافيزيقا سوى ميتافيزيقا طبيعية تفرض نفسها دون أن تكون نتيجة بناء اصطناعي. هذه المشكلات الميتافيزيقية لا يمكن حلها حلا نهائيا ولكنها ستبقى متمردة على محاولات العقل لجعلها معقولة[٢].

هنا نلمح تأثيرا هوسرليا فينومينولوجيا، إذ أن هوسرل يرى أن النظر الفلسفى يتطلب أن يتخلى الباحث عن كل الإعتقادات والنظريات التى سبق قبولها وأن يوجه دراسته إلى وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضه دون التقيد بأى رأى مسبق ودون إقحام أى فرض ميتافيزيقى على طريقة الفلاسفة المثاليين والواقعيين[٣].

هذا هو المعنى الذى قصد به هارتمان أنه لا ميتافيزيقا بدون نقد ولا نقد بدون ميتافيزيقا، وهو كما رأينا يختلف بالضرورة عن معنى الفلسفة النقدية عند كانط والميتافيزيقا النقدية عند الكانطيين الجدد إذ أنه على حين أراد كانط بالفلسفة النقدية سلاحا يثور به على كل ميتافيزيقا متعالية ويرفض به كل مشكلة لا يستطيع العقل بما لديه من تصورات قبلية أن يتناولها، وحول الكانطيون الجدد الميتافيزيقا إلى منطق وتصورات منطقية، رأى هارتمان أنه لا تعارض بين النقد والميتافيزيقا ولا برهان على وجود نقد ينكر العنصر الميتافيزيقى.

لاحظ هارتمان أن كانط لم يستطيع أن يظل متسقا مع إستخدامه لمعنى "النقد" و"الميتافيزيقا"، إذ أنه لكى يكون متسقا مع ذاته، كان يجب أن يستبعد مشكلة المعرفة ويضعها ضمن المشكلات الميتافيزيقية التقليدية التى رفضها، فلم يستطيع - بالطريقة التى تناولها هو ذاته بها - أن ينقيها من كل عنصر ميتافيزيقى، ذلك أن كانط - كما يلاحظ هارتمان - رأى أن المقولات أو التصورات القبلية لا تنطبق على الأشياء فى ذاتها، يتفق هارتمان مع كانط فى ذلك بل ويعتبر هذا أمرا طبيعيا، ولكنه يرى أن نظرة كانط للمقولات على أنها - تصورات قبلية للفهم - يجعل منها "وظائف عامة للذات" ومن ثم يصبح كانط متنبيا لإتجاه ذاتى، ثم أن نطلب من هذا الاتجاه الذاتى أن يكون بإمكانه تبرير موضوعية الخبرة، فهذا مبحث ميتافيزيقى يؤدى إلى النتيجة المنطقية بأن مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية يجب استبعادها وفقا لمفهوم كانط، فالنقد بالمعنى الذى يفهمه كانط يحمل فى بؤرته الميتافيزيقا. يرى هارتمان أننا لو توقفنا عن استخدام النقد - بالمعنى الكانطى - بأنه أساس

(1) Ibid, P.38.
(2) Ibid, P.21, 39.
(3) Husserl, Edmund "Cartesianische Meditationen" Felix Meiner Verlager. Hamburg. 1977, S.9, 37.

المبادئ الذاتية واعتبرناه ما يأخذ فى الإعتبار كل عناصر المنحنى المعيـ العناصر المفارقة للذات وغير المفارقة - عندئذ لن يتساءل النقد عن محتوى المشكلات ولن يكون هناك تناقض فى اعتبار مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية ذات طابع نقدى [1].

يتفق نقد هارتمان لمعنى النقد عند كانط مع النقد الذى وجهه إليه بعض شراحه حين ذهبوا إلى أن المنهج الترنسندنتالى عند كانط منهج ينصب أساسا على "الذات" ومن ثم فليس له علاقة بالموضوعات. لقد تصدى "كوهين Cohen" أحد مؤسسى مدرسة ماربورج لهذا النقد وبين أن التحليل الترنسندنتالى لا ينصب على الذات بل على طريقة معرفتنا للأشياء بهدف التدليل على أن هذه المعرفة ينبغى أن تكون قبلية، فلم تكن المشكلة الملحة فى الفلسفة النقدية هى البحث مثلا عما إذا كانت صورة المكان متعلقة بالاشياء أم تفرضها الذات، بل أن المنهج الترنسندنتالى انما يهتم أساسا بالكشف عن تكوين الأشياء وتبرير معرفتنا لها. بعبارة أخرى لم تكن الفلسفة النقدية تهتم بالمضمون الموضوعى للمعرفة وانما تهتم على الأحرى بمنهج المعرفة.

ولاحظ كوهين أن كانط كان قد ميز فى الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص بين القبلى الميتافيزيقى والقبلى الترنسندنتالى، الأول يشير الى تصورات سابقة على التجربة، وهذه التصورات - لكى تكتسب معنى وواقعية - ينبغى أن تكون مبدأ للخبرة ومنهجا للمعرفة وعندئذ فقط يتحول القبلى الميتافيزيقى إلى قبلى ترنسندنتالى. يأخذ "كوهين" على سابقيه ممن تعرضوا لتفسير نصوص كانط أنهم أهملوا هذا الانتقال من القبلى الميتافيزيقى إلى القبلى الترنسندنتالى فترتب على ذلك النظر إلى القبلى الميتافيزيقى على أنه مجموع من العناصر المكونة للوعى، وظهرت من جديد ثنائية الفكر والواقع، هذا فى حين أن التأكيد على الانتقال من القبلى الميتافيزيقى إلى القبلى الترنسندنتالى سيحول النظر إلى دور التصورات القبلية فى ضمان الموضوعية وعندئذ تظهر المثالية النقدية عند كانط على أنها تجمع بين المثالية والواقعية فى تصور واحد هو التجربة؛ فالتجربة الكانطية وفقا لكوهين ليست هى الوعى السيكولوجى الذى نجده فى فينومينولوجيا هوسرل بل هى الرياضة وعلوم الطبيعة أو هى باختصار العلم النيوتونى [2].

---

(1) PMC, Tome I, P. 78.

(2) Philonenko, Alexis "L'école de Marbourg" Libraire Philosophique, J. Vrin, Paris, 1989, P.25,26.

ب – مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية:

رأى هارتمان أن لمشكلة المعرفة ثلاثة جوانب: جانب سيكولوجى وآخر منطقى وثالث ميتافيزيقى. هذا الجانب الثالث لا يذوب داخل الجانب السيكولوجى أو الجانب المنطقى، ففى هذا يكمن خطأ المذهب السيكولوجى Psychologism من ناحية والاتجاه المنطقى Logictism من ناحية أخرى، إذ قصر كل منهما المعرفة على جانب واحد فقامت النظرية السيكلوجية برد المعرفة إلى أصل سيكولوجى، وقام الاتجاه المنطقى بردها إلى تركيب منطقى، فتحظى بذلك كل منهما حدوده المشروعة وفى ذلك يكمن خطأ كل منهما. ولما كانت المعرفة كما حدد هارتمان فى عبارته التى صدر بها مقدمه كتابه هى "ادراك شئ موجود قبل أى فعل معرفة ومستقل عن كل معرفة "، فإنه لا يمكن لأى اتجاه وحده أن يقدم التفسير الصحيح لمشكلة المعرفة، فما دامت المعرفة إدراك للوجود فإن هذا كاف لتفسير الواجهة الميتافيزيقية للمشكلة وهو الجانب الثالث للمعرفة والذى يسميه هارتمان الجانب الأنطولوجى للمعرفة مادام مركزها ينحصر فى صفة الوجود وهو موضوع المعرفة.

هذا هو خلاصة موقف هارتمان والآن إلى تفصيل القول

حين نشأ الاتجاه السيكولوجى فى ألمانيا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، تزعم الدفاع عنه كل من "ياكوب فريز Jakob Fries وفريدريك بينيكا Friedrich Beneke. نشأ هذا الاتجاه ضد الاتجاه الهيجلى المهيمن على الساحة فى ذلك الوقت وذهب هذا الاتجاه الى أن الأداة الوحيدة التى يمكن أن تكون فى متناول أى بحث فلسفى هى الملاحظة الذاتية Self Observation وأنه لا يوجد سبيل لتأسيس أية حقيقة إلا بردها إلى العناصر الذاتية للملاحظة. من هنا يصبح علم النفس هو النظام الفلسفى الأساسى ويعد المنطق والاخلاق والميتافيزيقا وفلسفة القانون وفلسفة التربية بمثابة علم نفسى تطبيقى، ولقد إعتبر كل من "فريز" و"بينيكا" كانط رائدهم فى هذا الاتجاه للمدى الذى دافع به عن صحة الخبرة، إلا أنهما ذهبا الى أن كانط كان مخطئا فى محاولته تأسيس بحث مستقل عن الخبرة للوصول إلى معرفة بالصور القبلية للحدس وبالمقولات وفى بحثه عن أساس الصدق المفارق أو الصحة الموضوعية للمعرفة الإنسانية، وانتهى "فريز" إلى أن مثل هذا البحث مستحيل وأن نقد العقل يمكن فقط أن يكون علما للخبرة قائم على الملاحظة الذاتية. بإختصار وقف هذا الإتجاه ضد أية معرفة مستقلة عن الخبرة الفردية أو الشروط السيكلوجية [1].

---

(1) Abagnano, Nicola "Psychologism" in "Encyclopedia of Philosophy", Vol.6 P.520

يتفق هارتمان مع المذهب السيكلوجى فى نقطة واحدة فقط وهى أن الذات العارفة شرط لفعل المعرفة وهو ما وافقت عليه أيضا الوجودية والحدسية، فمما لا شك فيه أن كل معرفة ذات أصل سيكلوجى. إلى هذا الحد فقط يتفق هارتمان مع المذهب السيكولوجى ولكنه يرفض أن يكون بامكان هذا الأصل تفسير تركيب المعرفة، وحجته فى ذلك أنه لو كان تركيب المعرفة مشروطا بأصلها فهذا يعنى انه علتها، واذا قبلنا أن هذا الأصل يفسر تركيب صورة موضوع المعرفة فاننا لن نستطيع أن نقطع بصورة تامة بقيمة المعرفة التى تسكنها هذه الصورة، فقيمة المعرفة لا تتحدد داخل الذات ولكن داخل علاقة خارجية بين الذات والموضوع، علاقة مفارقة لكل منهما، كما سيأتى توضيح ذلك فى حينه[1].

فاذا كان هارتمان لا يتفق تماما مع المذهب السيكلوجى ويرى أن علاقة المعرفة لا تتحدد تماما داخل ميدان الذات، فان الاتجاه الآخر الذى يرى هارتمان أنه لا غنى عنه لتفسير علاقة المعرفة هو الاتجاه المنطقى. يرى هارتمان أن المنطق يتغلغل بعمق داخل جوهر مشكلة المعرفة، فاذا كان علم النفس لا يمكنه وحده أن يحل مشكلة المعرفة لإتجاهه نحو الذاتية، فان المنطق فى المقابل يتجه نحو الموضوع مثله فى ذلك مثل مشكلة المعرفة ومن ثم فهو أقرب إلى مشكلة المعرفة من علم النفس، ومع ذلك يرى أن هارتمان أن المنطق وحده لا يمكنه أن يقدم التفسير الصحيح لمشكلة المعرفة.

فاذا كانت مدرسة ماربورج أو المثالية المنطقية Panlogism هى المدرسة التى تزعمت هذا الاتجاه القائل بأن مشكلة المعرفة تجد حلها داخل ميدان المنطق والعلاقات المنطقية، فمن الطبيعى أن نتوجه بالنقد للمذهب السيكلوجى الذى حصر المعرفة داخل حدود الذات، بل ويمكن القول دون أدنى مبالغة أنها الطرف المضاد للمذهب السيكلوجى، فعلى حين ذهب المذهب السيكلوجى إلى إستحالة تأسيس أى بحث مستقل عن الخبرة وأنكر إمكانية الوصول إلى معرفة بأى صور قبلية للحدس أو بالمقولات أو الوصول لصدق مفارق للمعرفة الانسانية، جعلت مدرسة ماربورج - كما رأينا - العقل عبارة عن مجموعة من التصورات الخالصة، هذه التصورات ذاتها علاقات منطقية وكل وجود ومن ثم الواقع يرد إلى شبكة من العلاقات المنطقية، فالعقل كشف مستمر للأحكام، والموضوع نتاج لنشاط العقل الذى هو بطبيعة الحال ليس نشاطا سيكلوجيا، بناء على هذا لجأ أصحاب مدرسة

---

(1) PMC, Tome I, P.58,59

ماربورج فى تفسيرهم لموضوعية الأحكام الى المقولات وذهبوا الى انها ذات طبيعة قبلية صرفه مستقلة عن أى خبرة وهى ما يحدد قيم صدق الأحكام، لا وجود لمعرفة خارج هذه المقولات، بل أن الفكر ذاته يخضع لهذه المقولات.

لم يتوقف أصحاب مدرسة ماربورج عند هذا الحد بل أنهم حتى فى تبريرهم لصحة العلوم مثل علم الجمال والاخلاق أنكروا قيام هذه الصحة على أية شروط سيكلوجية وذهبوا إلى أن القوانين الخاصة بهذه العلوم أو القواعد المنهجية التى تحكم تركيب هذه العلوم هى ما تضمن صحة هذه العلوم[1].

واذا كان هارتمان قد أنكر على المذهب السيكلوجى القدرة على تفسير مشكلة المعرفة، فهو ينكر على الاتجاه المنطقى ممثلا فى المثالية المنطقية هذه القدرة أيضا، وان كان لا يستبعد تماما الجانبين السيكلوجى والمنطقى فى تفسيره لمشكلة المعرفة غير أن هذا يتطلب منا أن نعرض بايجاز[*] للزاوية التى ينظر منها هارتمان للمنطق وهى نظره تخالف المفهوم الشائع للمنطق.

يشكل المنطق عالما موضوعيا مثاليا مستقلا، له موضوعاته وعلاقاته الخاصة وتحكمه قوانين خاصة. هذه الموضوعات موضوعات مثالية أنطولوجية، فهى مثالية من حيث أنها ليس لها وجود فى عالمنا الواقعى ولكنها مع هذا ذات وجود فى ذاته كما أنها تعتمد على الذات، فالحكم مثلا موقف تمارسه الذات ومن ثم فهو تركيب مثالى ولكن هذه الذات التى تمارس عملية الحكم ليست هى الذات التجريبية موضوع علم النفس ولكنها "الذات بصفة عامة " أو" الوعى المثالى بصفة عامة"، الوعى الذى نستبعد منه كل الشروط الفردية، "الوعى" بالمعنى الذى ذهبت اليه الكانطية الجديدة. يختلف هارتمان عن الكانطية الجديدة فى انها اذا كانت قد جعلت "الوعى" تصورا أساسيا ومن ثم فان كل وجود يوجد بصورة محايثة داخل الوعى، فان هارتمان يجعل لموضوعات المنطق وجودا مفارقا لهذا الوعى، بهذا المعنى تصبح موضوعات وتركيبات المنطق موضوعات واقعية مستقلة عن الذات. هذه الموضوعات لا تحكمها قوانين الفكر ولا قوانين المعرفة ولكن قوانينها الخاصة التىتسجل واقعيتها المثالية الموجودة فى ذاتها والعلاقات الكامنة فيما بينها. هذه الواقعية المثالية هى موضوع الفكر المثالى، الفكر المثالى للوعى بصفة عامة[1].

---

(1) Abagnano, Nicola "Psychologism"in"Encyclopedia of Philosophy", Vol.6 P. 521

(*) سنتناول رؤية هارتمان للمنطق بالتفصيل فى الفصل السابع عندما نتحدث عن المعرفة بالوجود المثالى.

(1) PMC, Tome I, PP. 66 - 68.

عالم المنطق هذا ليس عالما منغلقا على ذاته، ولكنه جزء من عالم أرحب وأوسع، عالم مستقل عن العالم الواقعي هو الوجود المثالي، للوجود المثالي وجود أنطولوجي مستقل مثله فى ذلك مثل الوجود الانطولوجي الواقعي وأن كان كل منهما يوجد بطريقة مختلفة وله قوانينه وعلاقاته الكامنة بداخله والخاصه به، فالمنطق جزء من هذا الوجود المثالي ومن ثم فقوانينه وأسسه وعلاقاته ذات صفة أنطولوجية، فليس المنطق منطقاً صوريا ولكنه مجال أنطولوجي مستقل، تشكل أحكامه تركيبات مثالية خالصة ليست صورية ولكن واقعية مفارقة[1].

يتحرر مجال المنطق – بهذا المعنى – من كل وجهة نظر فلسفية خاصة أى أنه لا صلة له بالتعارض والاختلافات الموجودة بين وجهات النظر الفلسفية المختلفة، فالتعارض بين الواقعية والمثالية لا معنى له فى اطار الحديث عن المنطق مادام المنطق ليس تجريبيا وليست موضوعاته موضوعات واقعية تجريبية وليس خاصا بمذهب فلسفي معين، ولكنه صرح من الصور والعلاقات الصورية أو عالم من التركيبات محتوياتها وعلاقاتها موجودة فى ذاتها.

هذا الاستقلال التام للمنطق – إستقلاله عن فروع الفلسفة كنظرية المعرفة مثلا وإستقلاله الأنطولوجي من ناحية أخرى – لا يعنى أنه قاصر على التحديدات الصورية للمنطق التقليدى، ولكن يدخل ضمن نطاقه "تركيبات أى محتوى فكرى كائنا ما كان أصل هذا المحتوى". هنا تكمن الصلة بين المنطق فى استقلاله التام ونظرية المعرفة، فكل محتوى معرفى بالضرورة ذو تركيب منطقى معين أياً ما كانت طريقة تقديم هذا المحتوى. هذا المحتوى مستقل ليس فقط عن العمليات النفسية ولكن أيضا عن الطريقة التى نعرف بها، ذلك لأن لهذا التركيب جوهراً منطقياً وليس ذا جوهر معرفى أو جوهر الفعل، فإذا كانت كل معرفة تتجه إلى معرفة موضوعها فى تركيبه المثالى الخالص، ففى ذلك تتحقق الصلة بين المنطق ومشكلة المعرفة[2].

ومن ناحية أخرى إذا كان من الممكن التحقق من كل شئ داخل العلوم فان هذا يوضح أيضا دور المنطق، ويوضح أن العالم المثالى الموضوعى لميدان المنطق هو الحد الأقصى للمعرفة، هو شرطها المنطقى، ثم أن صفتى اليقين والمثالية اللتين تتصف بهما الرياضيات يجدان هنا لدى المنطق أساسهما. واذا كانت كل معرفة

(1) PMC, Tome I, P. 73, AdrW, S.168,169, GdO, S.276
(2) PMC, Tome I, P, 68, 69.

تتجه ليس فقط نحو مطلب اليقين ولكن أيضا نحو الاستباق والتوقع، ففى ذلك يكمن تبرير الحديث عن "منطق المعرفة" مثلما بررت العمليات السيكلوجية -التى لا غنى منها لكل معرفة- الحديث عن علم نفس المعرفة[1].

ينكر هارتمان وجود أى صلة بين المنطق ومشكلة المعرفة أبعد من هذا. نعم الصلة بين المنطق ومشكلة المعرفة أكثر قربا من الصلة بين علم النفس ومشكلة المعرفة لإنغماس علم النفس فى الذاتية، أما المنطق فلأنه يمس موضوع المعرفة - مثله فى ذلك مثل مشكلة المعرفة - فهو أقرب إلى مشكلة المعرفة من علم النفس، الا أنه لم يمس محتوى الموضوع وإنما تركيبه المنطقى. من هنا رفض هارتمان اللجوء التام للمنطق فى تفسير مشكلة المعرفة مثلما رفض من قبل الاعتماد المطلق على علم النفس فى تفسيرها فكلاهما لم يمس جوهر المعرفة بمعناها الصحيح، ذلك أن موضوع المعرفة - كما قلنا - هو الوجود أو إدراك الوجود، من هنا لم يكن من الممكن سوى لنظرية المعرفة من حيث أنها مبحث المعرفة بالوجود Gnoseologie أن تتناول الجانب الأنطولوجى أو الميتافيزيقى للمعرفة.

وهكذا يمكن تلخيص موقف هارتمان فى النقاط التالية:

١ - لقد إرتكب علم النفس والمنطق نفس الخطأ فى تناول كل منهما لمشكلة المعرفة وإن كان كل منهما قد سار فى اتجاه مضاد، فقصر علم النفس معالجته لها على العنصر الذاتى وأهمل الصلة بين الفعل وموضوع المعرفة، وتناول المنطق الجانب المعقول من موضوع المعرفة وأهمل الفعل الذى يربط الذات بالموضوع فتحظى بذلك كل منهماحدوده المشروعه بتناوله ماليس فى حقيقته موضوعا له وهو مشكلة المعرفة بمعناها الميتافيزيقى.

٢ - التركيب المنطقى لموضوع المعرفة هو ما يهم المنطق من مشكلة المعرفة. نعم هذا التركيب على جانب كبير من الأهمية فى دراسة مشكلة المعرفة ولكنه لا يشكل وحده ظاهرة المعرفة.

٣ - التركيب المنطقى للموضوع هو الجانب الخارجى للظاهرة أو جانبها المعقول.

٤ - لظاهرة المعرفة جانبان: جانب معقول وجانب -وهو الأكثر أهميه- لامعقول أى الجانب الميتافيزيقى الذى يتخطى قدره العقل على معرفته. لا يتناول علم

(1) Ibid, Tome I, P.69.

النفس ولا المنطق هذا الجانب، ولقد كان الاستبداد الذى مارسه المنطق - فى رأى هارتمان - على سائر فروع الفلسفة هو السبب فى تجاهل هذا الجانب اللامعقول واستبعاده عند تناول مشكلة المعرفة.

٥ - ظاهرة المعرفة فى جوهرها علاقة مفارقة بين ذات عارفه وموضوع معروف. هذه الصلة صلة ديناميكية بعيدة عن مجال اهتمام علم النفس والمنطق، لا يمكن سوى لنظرية المعرفة من حيث أنها مبحث المعرفة بالوجود أن تتناولها.

الفصل الثانى

وصف ظاهرة المعرفة

إنتهينا مع هارتمان إلى أن مشكلة المعرفة ليست مجرد مشكلة سيكلوجية أو منطقية –وإن كان كل منهما يشكل جانبا منها– وهذا هو معنى مشكلة المعرفة بالمعنى العام ،ولكنها مشكلة ميتافيزيقية –ما فوق منطقية وما فوق سيكلوجية– وهذا هو المعنى الدقيق لمشكلة المعرفة، أو أنها مشكلة معرفية gnoséologique.

السؤال الذي يبرز الآتي :

كيف نتناول مشكلة المعرفة:

رأينا أن هارتمان فى تحديده لمعنى الميتافيزيقا النقدية قد رأى أنه لا يصح فى تناولنا لأى مشكلة أن نبدأ من وجهة نظر مسبقة لأنها ستؤدى بنا بالضرورة إلى موقف محدد أو حل قد وضع بصورة مسبقة ،وهو ما يؤدى إلى الانحراف عن الطريق السليم والوقوع فى الميتافيزيقا التأملية التى تبدأ من وجهة نظر محددة . فعندما بدأ ديكارت على سبيل المثال – من قضية واحدة محددة رآها واضحة بذاتها وهى فكرة الكوجيتو فقد إنتهى بناء عليها إلى موقف محدد بصورة مسبقه – وإلى نظرة فلسفية أحادية ومن ثم فقد وقع فى الميتافيزيقا التأملية(١).

كيف يمكن أن نتجنب إذن الوقوع فى هذه الميتافيزيقا التأملية فى تناولنا لمشكلة محددة؟.

يرى هارتمان أنه من البديهى أننا لا يمكننا أن نتحدث عن حل لمشكلة معينة – ومشكلة المعرفة هى موضوعنا هنا – الا بعد توضيح المسائل التى تكون هذه المشكلة ،فحل المشكلة يتوقف على طريق ادراك المسائل المكونة لها ، ولكن إدراك مشكلة المعرفة بدوره يعتمد على طريق إدراك ظاهرة المعرفة ذاتها. من هنا كان لابد من وصف ظاهرة المعرفة أولا، هذا الوصف سيظهر لنا مشكلاتها أو المعضلات الكامنة فى ظاهرة المعرفة ،عندئذ فقط يتكون لدينا مشروعية الحديث عن حلول لمشكلة المعرفة(٢).

هذا يعنى أن تناول مشكلة المعرفة لا بد أن يمر بخطوات محددة : وصف ظاهرة المعرفة، هذا الوصف ليس وصفا لوجهة نظر خاصة للمعرفة ولكنه وصف للموقف الطبيعى للمعرفة، وصف للوقائع، للذات الواعية التى تعرف ولظاهرة المعرفة من كل جوانبها، فهو وصف سابق على كل نظرية وكل وجهة نظر وكل

---

(1) Stegmûller, W "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosphy", P. 36

(2) PMC, Tome I, P. 79 - 80

حل مقدم مسبقا وكل شكل يمكن به عرض مشكلاتها[1]، فوصف المعرفة ليس أكثر من نقطة بداية تمكننا من إظهار مشكلات المعرفة، إذ ينتج عن هذا الوصف ظهور مشكلات أو معضلات كامنة فى ظاهرة المعرفة.

ولكن هذه المشكلات هى بدورها فى حاجة إلى تحليل وتصنيف فمتى إنتهينا من تحليل ووصف الوقائع ،لابد أن يتبع ذلك مقارنة الوقائع بعضها ببعض والتحقق منها وتصنيفها وإبراز التناقضات والمعضلات الموجودة فى الظواهر دون أن نحاول التغلب عليها أو إزالتها ،فهذه أمور تندرج تحت مهام النظرية ذاتها. المنهج الفينومينولوجى هو ما يضطلع بالمهمة الأولى، مهمة وصف الظواهر ،والمنهج الاشكالى Aporetique[*] هو ما يقوم بمهمة عرض المشكلات وإبراز التناقضات والمعضلات الكامنة فى الظواهر. كلا المنهجين يقفان عند عتبة النظرية دون أن يحاول أى منهما تجاوزها ،من هنا لم يكن المنهج الفينومينولوجى والمنهج الإشكالى سوى مرحلة أولية سابقة على كل نظرية وكل وجهة نظر وكل حل ممكن[2].

سيركز الباحث حديثه فى هذا الفصل على وصف ظاهرة المعرفة ،على أن نترك معضلات المعرفة للفصل القادم إلا أننا لا بد أن نبدأ بتحديد المعنى الذى يتناوله هارتمان، معنى الظاهرة وحدود المنهج الفينومينولوجى، ولاسيما أنه قد مر بمراحل كثيرة من التطور وإستخدمه فلاسفة كثيرون بمعان مختلفة ،فبأى معنى يتناوله هارتمان؟

لم يقصد هارتمان "بالظواهر" ما قصده الفيلسوف الألمانى "يوهان لامبرت Johann Lambert" من أنها الملامح الخادعة للخبرة الانسانية ومن ثم فقد عرف الفينومينولوجيا بأنها نظرية الخداع Theory of Illusion[3]كما لم يستخدمها بالمعنى الذى يستخدمها به كانط فى معرض تفرقته بين الموضوعات كما تبدو والموضوعات فى ذاتها حين أطلق على الأولى "الظواهر" والثانية "الأشياء فى ذاتها" وذهب وفقا لهذه التفرقة إلى أننا لا يمكننا أن نعرف سوى الظواهر، ولم يعن بها ما عناه "هيجل" فى معرض حديثه عن مراحل تطور الروح من أنها العلم الذى نعرف من خلاله الروح أو العقل فى ذاته من خلال دراسة الطرق التى يبدو لنا

(1) PMC, Tome I, P.81, Tow Ways P. 135

(*) المنهج الإشكالى هو ذلك الذى يصف المشاكل غير القابلة للحل وصفا لا يتوخى به بلوغ حلول بشأنها ولكنه يهدف إلى تحليلها. راجع فى ذلك: عبد المنعم الحفنى "المعجم الفلسفى" الدار الشرقية ١٩٩٠ ص ٣٢٦.

(2) PMC, Tome I, P. 83, 124

(3) Spiegelberg, Herbert, "The Phenomenological Movement" Martinus Nijhoff, The Hague, 1960, Vol. 1, P. 11.

فيها[1]، ولكنه يستخدمها أى الفينومينولوجيا بالمعنى الذى إكتسبته إبتداء من منتصف القرن التاسع عشر حين أصبح مصطلح "الظاهرة" مرادفا لمصطلح "الواقعة"، ونتيجة ذلك أصبحت الفينومينولوجيا منذ ذلك الوقت دراسة وصفية للأعماق الدفينة داخل الظواهر ،ويتفق فلاسفتها على ما يلى :-

١- الفينومينولوجيا علم وصفى صرف للظواهر الملاحظة ولكنها ليست علما تجريبيا، نعم يستخدم فلاسفتها مصطلحات "الوصف" و "الظواهر" و "الوعى" ولكن ليس بالمعنى الشائع لدى العلماء.

٢- إذا كانت قضايا الفينومينولوجيا قضايا ليست تجريبية، فإن صدقها أو كذبها لا يعتمدان على الملاحظة الحسية. يعتمد صدق القضايا التجريبية على الوصف الدقيق للظواهر.

٣- حيث أن "الظواهر الملاحظة" لا تعنى لدى فلاسفة الفينومينولوجيا ما تعنيه لدى العلماء من أنها الموجودات الجزئية التى يمكن ملاحظتها، فإنها تأتى مرادفا للماهيات، الظواهر الملاحظة هى الماهيات أو الجواهر، أى الملامح الضرورية الثابتة غير المتغيرة للموضوعات والتى بدونها لا يكون الموضوع هو ذاته.

٤- ليست "الماهيات" موضوعات الإدراك الحسى ولا يمكن معرفتها بالتجريد من حيث أن التجريد تعميم مستمد من أمثلة جزئية. وسيلة المعرفة الممكنة هى فقط الحدس أو الرؤية الواضحة المباشرة والتى تختلف عن رؤية موضوعات الملاحظة الحسية، فمعرفة الجواهر بالحدس تعنى أن صدق أو كذب قضاياها لا يعتمد على صدق أو كذب القضايا التجريبية ولكنها قضايا واضحة بذاتها ينتج وضوحها من أنها تسجل موضوعات حدس.

٥- أضاف "هوسرل" للشروط السابقة ما أسماه "وضع الوجود بين قوسين" أو "التوقف عن الإعتقاد فى الوجود" ويعنى به أن نبحث فى الماهيات بصرف النظر عن وجودها الفعلى. هذا التوقف عن الإعتقاد فى الوجود أو تعليق الحكم ليس هو ما قصده ديكارت من الشك المنهجى وإنما المقصود منه الإمتناع مؤقتا عن إصدار أحكام تتعلق بالوجود وتمكننى من أن أصبح "مشاهدا محايدا" لذاتى وسائر الأشياء ولا يتم الوصف إلا بعد التوقف عن الإعتقاد فى الوجود .

---

(1) Spiegelberg, Herbert, "The Phenomenological Movement" Vol. 1, P.13.

٦- للتأكد من دقة الوصف، يمدنا هوسرل بما أسماه "منهج التغيرات التخيلية" ومفاده أنه للوصول إلى معرفة ماهية الموضوع والتأكد من صدق المعرفة، علينا أن نخضع أحد أمثلة هذا الموضوع لتغيرات عديدة نتخيلها، بحيث نستطيع أن نحدد العناصر المهمة التى يجب أن يكشف عنها هذا الموضوع ليظل كما هو، فالوصف يكون صحيحا ودقيقا للمدى الذى لم يستبعد من الشئ الموصوف أحد عناصره الجوهرية التى بدونها يتوقف هذا الشئ عن كونه هو ذاته.

٧- لا تصف قضايا الفينومينولوجيا سوى الأفعال القصدية. إستعار هوسرل فكرة القصد intentionality من الفلاسفة المدرسيين الذين كانوا أول من إستخدمها لتختفى وتعود بعد ذلك على يد فرانس برنتانو ١٨٣٨-١٩١٧ ولكنه إستخدمها بمعنى مختلف. يعنى برنتانو بالقصد : العلاقة الواقعية بين الظاهرة العقلية والظاهرة الفيزيائية، أما هوسرل فقد جعل "القصد" مرادفا للشعور أو الوعى ومن ثم لا يمكننى من مجرد الشعور أو الوعى أن أستدل على وجود أو عدم وجود موضوع فعل القصد، فموضوعاته موضوعات باطنية محايثة[1].

المعرفة لدى هارتمان "ظاهرة" بهذا المعنى الفينومينولوجى للظاهرة، وليس بالمعنى التجريبى، فإذا كانت الظواهر بالمعنى الفينومينولوجى جواهر أو ماهيات أو الملامح الضرورية الثابتة غير المتغيرة للموضوعات، فإن وصف "المعرفة" كظاهرة بهذا المعنى ليس وصفا تجريبيا أى أنه ليس وصفا لحالات جزئية تظهر فيها المعرفة. نعم يبدأ الوصف من هذه الحالات الجزئية التجريبية كأمثلة دون أن يكون غرضه الوصول إلى تعميمات من تلك الحالات الجزئية ولكن للوصول إلى الملامح الضرورية لكل معرفة ممكنة علمية كانت أو فجة. لا يفرق الوصف بين هذه وتلك ولكنه يحاول الوصول إلى الملامح المشتركة بينهما. هذه الملامح هى جوهر الظاهرة وهذا الجوهر يستقل بالضرورة عن الأمثلة التى بدأنا منها. من هنا

---

(١) إعتمد الباحث فى شرح الفينومينولوجيا على المراجع التالية بتصرف:

Schmitt, Richard "Phenomenology" in "Encyclopedia of Philosophy", PP. 135 - 151
Husserl, Edmund "The Idea of Phenomenology" in "Readings in 20th Century Philosophy" ed. by: William Alston & others, The Free Press of Glencoe 1963, PP. 632 - 676.
Scheler, Max "Phenomenology and the Theory of Cognition" in Selected Philosophical Essays "Trans. by: Lachterman, David, Northwestern, University Press. Evanston, 1973, PP. 136 - 201.

إتفق هارتمان مع هوسرل على إستخدام منهج الرد الماهوى eidetische Reduktion الذى يقوم على التمييز بين الواقعة Faktum والماهية Eidos وفيه نرد الوقائع الجزئية أو الفردية إلى الماهية الكلية أى نرد الأشخاص مثلا إلى ماهية الإنسان(١).

إعتمادا على هذا المنهج -منهج الرد الماهوى- إتفق هارتمان مع هوسرل فى أن الظاهرة معطى حدسى قبلى واضح بذاته. يعنى هوسرل بالوضوح الذاتى أن هناك بلا شك معطى ما موجود فى ذاته ويبدو على نحو ما أمام الحدس، وما يبدو منه ليس هو صورته ولكنه يظهر بذاته. هذا المعطى موضوع للحدس ويجب أن نقبله على النحو الذى يظهر فيه(٢).

إلا أن ما عناه هوسرل بضرورة أن يقتصر الوصف على المعطيات الحدسية ذات الوجود الموضوعى المستقل كان يعنى شيئا يختلف تماما عما عناه هارتمان، فقد إختلف تصور كل منهما للمنهج الفينومينولوجى. من هنا إختلف تحليل هارتمان لظاهرة المعرفة عن تحليل هوسرل له.

رأى هوسرل أننا لا يمكننا أن نمارس الوصف إلا بإستخدام ما أسماه "منهج الرد الفينومينولوجى الترنسندنتالى transzandentale Reduktion" الذى يعنى أن نرد المعطيات فى الشعور الساذج إلى ظواهر متعالية فى الشعور المحض، وإعتمادا على هذا المنهج يجب أن نتوقف عن الإعتقاد فى الوجود الواقعى لموضوعات العالم الطبيعى ومن ثم عن "الأنا" من حيث أنها موجود داخل هذا العالم، ومتى تحقق هذا التعليق، تعليق الحكم، لم يتبق أمامنا سوى"أنا ترانسندنتالية" و"موضوعات قصدية متضايفة". هذا العالم عالم الأنا الخالص، الوعى الخالص، والعالم الموضوعى الذى لاوجود فيه سوى للأنا يكون "ميدانا ترنسندنتاليا" . الوصف الخالص لدى هوسرل ليس سوى وصف هذا الميدان الترنسندنتالى. موضوعات هذا الميدان تتصف الوضوح وهذا الوضوح تكتسبه من حيث أنها ليست سوى موضوعات للأنا. هذا الميدان الترنسندنتالى من الممكن معرفته ووصفه بوضوح، وحيث أنه بموجب الرد الفينومينولوجى الترنسندنتالى لا وجود فى هذا الميدان سوى للذات الترنسندنتالية وموضوعاتها، فإن هذا يعنى أن الوصف ليس

---

(١) Pmc, Tome I, P.122

(2) Husserl, Edmund, Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology" trans. by: Royce Gibson, P.83

سوى وصف للذات وأننا لا نعرف شيئا، وينحصر كل عملنا فى إستخلاص الميدان اللانهائى للخبرة الترنسندنتالية وتقديم تفسيرات لانهائية له(١).

من جانب آخر يوضح هوسرل أن وضع العالم الطبيعى بين قوسين بموجب الرد الفينومينولوجى الترنسندنتالى لا يعنى انكار وجوده. فالعالم الواقعى هو الاخر امامنا كظاهرة ،فالرد الفنيومينولوجى لا يمنع من أنه يمكننى أن أصف محتوى هذا العالم الواقعى الذى أنا على يقين من وجوده الطبيعى وأن يكون لدى عنه موضوعات قصدية ،فمن الممكن أن أصف الوجود كظواهر بشرط الأ يتأثر وصفى بالاعتقاد أو عدم الاعتقاد فى الوجود الواقعى للموضوعات. يتم الوصف إذن فى اتجاهين: يمكن من جهة وصف أحوال الوعى والأفعال السيكلوجية كالادراك والتذكر ومن جهة أخرى يمكن وصف الموضوعات القصدية من حيث أنها التحديدات التى تنسبها الأنا لنفسها(٢).

من هنا نرى أن المنهج الفينومينولوجى – كما يفهمه هوسرل – يفترض بالضرورة الرد الترنسندنتالى ،فلا يمكن تنفيذ الوصف الخالص الا بعد تنفيذ الرد الترنسندنتالى.

لم يعتقد هارتمان فى ضرورة استخدام منهج الرد الترنسندنتالى. رأى هارتمان أنه من الممكن وصف ظاهرة المعرفة دون استخدام هذا المنهج ومن ثم دون أن نمارس وضع الوجود بين قوسين ،إذ أن موضوع المعرفة يبدو فى تحليله للمعرفة موضوعا ترنسندنتاليا وله وجود فى ذاته – كما سيتضح فيما بعد – نعم قد يكون هذا العلو وهذا الوجود فى ذاته خدعة(*) ولكنهما على أية حال جزءان لا يتجزأن من الظاهرة ذاتها ،فهما معا يكونان الجانب الميتافيزيقى للظاهرة، وحيث أن هارتمان يبغى وصف كل ظاهرة المعرفة لا جزء منها فإنه بالتالى يجب أيضا وصف هذا الجانب الميتافيزيقى وعدم تجاهله وعندئذ لا يمكن تحويل الوجود إلى وجود عقلى صرف مثلما فعل هوسرل عندما حول الوجود فى ذاته بمقتضى الرد

(1) Held, Klaus "Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Ich bei Edmund Husserl", Martin Nijhoff, 1966 S. 17.18.

(2) Ibid, S.21.

(*) يبدو أن هارتمان يذهب مذهب الفينومينولوجين فى أنه على الرغم من أن الظاهرة واضحة بذاتها وموضوع حدس فإن إحتمال الخطأ وارد وذلك على عكس معنى الوضوح الذاتى لدى المذهب العقلى والذى هو صفة المعرفة بالحقائق المطلقة. راجع فى ذلك.

Levin, David "Hussrel's notion of self - evidence" in "Phenomenology & Philosiphical Understanding" ed. by: Edo Pivcevic. P, 55.

الفينومينولجى الترنسندنتالى إلى وجود قصدى. أما هارتمان فقد رأى أنه لا يمكن أن يشمل الوصف كل ظاهرة المعرفة وأن نستخدم فى نفس الوقت منهج الرد الترنسندنتالى ،فلم ير هارتمان ما يمنع أن يكون الوصف وصفا ميتافيزيقيا ما دام محتوى الظاهرة التى يقوم بوصفها محتوى ميتافيزيقياً وليس تركيبا ذهنياً محاثيا، فليس من وظيفة الوصف التمييز بين الجوانب الميتافيزيقية والجوانب غير الميتافيزيقية للظاهرة ولكنه وصف محض لما يجده داخل الظاهرة ،فهو وصف قبلى سابق على توضيح المشكلات والتمييز بينها. يرى هارتمان أنه بهذه الصورة فقط يمكن للفينومينولوجيا أن تتحول إلى علم وصفى للجواهر ،علم سابق على كل وجهة نظر ،أما إذ تبنينا بصورة مسبقة وجهة نظر الكمون – تلك التى يتبناها هوسرل – عندئذ لن نستطيع أن نقدم لمشكلة المعرفة أساسها الصحيح الذى تحتاج إليه[1].

وعلى كل فلم يكن هارتمان هو الوحيد الذى أقر امكانية ممارسة الوصف الفينومينولجى دون استخدام منهج الرد الترنسندنتالى ودون الالتزام بتعليق الحكم بشأن الوجود الطبيعى ،فهو فى هذا يأتى متفقا مع مارتن هيدجر وجابرئيل مارسيل الذين استخدما منهج الوصف دون أن يلتزما بما رآه هوسرل وماكس شيلر من ضرورة التوقف عن الاعتقاد فى الوجود[2].

تبقى نقطة أخيرة يبتعد بها هارتمان ليس فقط عن هوسرل ولكن عن هيدجر وشيلر أيضا ،وفى هذه النقطة ما يؤكد ما قلناه سابقا من أن الوصف الفينومينولوجى لدى هارتمان ليس سوى مرحلة أولية فى البحث. يستخدم هوسرل كلمة "ظاهرة" بمعنى ما هو واضح وما هو معطى ، هذا المعطى معطى حدسى لا يخفى وراءه وجودا أكثر عمقا أو أكثر صدقا. يتفق شيلر وهيدجر مع هوسرل فى هذا الاستخدام ،لا يوجد وراء "الظاهرة" وجود آخر أكثر حقيقة أو صدقا منها.

لا يأخذ هارتمان بهذا الرأى ،ولكنه يسترجع أهمية القول – وذلك تحت تأثير أفلاطون وأرسطو – بأن الظواهر ليست وجودا ولكنها الطرق المؤدية للوجود فنحن لا نكتشف الوجود الا من خلال المعرفة ،فالمعرفة هى ما يفتح لنا السبيل إلى ادراك الوجود – أى معرفة أن هناك وجودا ،الا أن هذا الوجود الذى يظهر للمعرفة ليس هو الوجود فى كليته ولكنه القدر من الوجود الذى يمكن لنا أن نعرفه ،ومن ثم

(1) PMC, Tome I, PP. 122 - 124

(2) Janssen, paul "Edmund Husserl" Verlag Karl Alber, Freiburg/Mûnchen, 1976, S.17.

لا يتوحد الوجـود فـى كليتـه مـع المعرفـة أى لا يتوحـد مـع الظـاهرة ،ولـو كـانت الظاهرة هى ذاتها الوجود لكان يكفى – بالنسـبة لهارتمـان – للوصـف المـاهوى أن يكون كل الفلسفة. أما لدى هوسرل فلانه لا وجود آخر خارج الظـاهرة ،فلقد رأى أن الفلسفة الفينومينولوجية كافية لإعداد الحل لكل مشكلات الفلسفة ،فهـى علـم قـادر على تحقيق ذلك. يرى هوسرل أن "وصف الميدان الترنسندنتالى ليس وصفا فلسـفيا بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة ولكنه الخطـوة الأولـى التـى تمـارس فيهـا أسـلوب عـالم الطبيعة الذى يهمل دليل الخبرة الطبيعى ،ثـم تـأتى الخطـوة الثانيـة والتـى هـى نقـد الخـبرة الترنسـندنتالية والمعرفـة الترنسـندنتالية بصفـة عامـة ،هـذه الخطـوة إجـراء فلسفى ،ولو أدراكنا جيدا هذا التمييز ،عندئذ يمكـن القـول أن الفينومينولوجيـا تتوحـد مع الفلسفة[1].

يتفق شيلر مع هوسرل فى هذا ،أما بالنسبة لهارتمان فالوصف الفينومينولوجـى ليس سوى مرحلة أولية فـى البحـث ومتـى إنتهينـا مـن هـذه المرحلـة الأولـى ،فـان المنهـج الاشـكالى يقـوم بوظيفتـه فـى اسـتخلاص المشـكلات والمعضـلات ،ومتـى أصبحت المشكلات والمعضلات معروضة بشكل واضح ،عندئذ يمكن الحديث عن إمكانية حل مشكلة المعرفة[2].

١ – التحليل الأساسى للادراك :

(أ) تفترض كل علاقة معرفية ذاتا عارفة وموضوعا معروفا ولكن لكـل من الذات والموضـوع وجـود مسـتقل عـن الآخـر ،يتمتـع كـل منهمـا بهـذا الوجـود المستقل بصورة قبلية خارج علاقة المعرفة التى تجمع بينهما[3]،ومن ثم فالحد الـذى يلعب دور "الذات" فى علاقة المعرفة ليس "ذاتا" سوى بالنسبة "للموضوع" والعكس، بمعنى أن الحد الذى يلعب دور الموضوع ليس موضوعا للمعرفة إلا بالنسـبة لـذات يوجد أمامها ،فكل منهما ليس "ذاتـا" أو "موضوعـا" إلا بالنسبة لحـده الأخـر ،فهمـا مرتبطان معا بعلاقة التضايف[4].

إن فكرة أنطولوجية كل مـن الـذات والموضـوع هـى الفكـرة الجوهريـة التـى تـدور حولها سائر نظرية المعرفة. ليست هذه الفكرة وجهة نظر ميتافيزيقية مسبقة ولكنهـا – وفقا لهارتمان – متضمنة فى وعينا الطبيعى بالموضوع ويبررها ،فالوعـى

(1) Husserl, Edmund "Cartesianische Meditationen" Felix Meiner Verlag. Humburg. 1977, S. 31

(2) Morgenstern, M. "Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" Franke Verlag, 1992, S.23.

(3) GdO, S. 140

(4) PMC, Tome I, P.87, GdO, S. 151

الطبيعي المعرفى لا ينظر لموضوع المعرفة إلا كوجود فى ذاته[1]. وفقا لها اذن ليست المعرفة مجرد ظاهرة للوعى – تمثلا، فكرة أو خيالا – ولكنها علاقة بين ذات وموضوع لكل منهما وجود مستقل ومن ثم فهى علاقة مفارقة للوعى، أو أنها فعل مفارق من حيث أن المعرفة تنظر إلى موضوعها كموضوع ذى وجود فى ذاته مستقل عن معرفته سواء أكان هذا الموضوع داخليا أو خارجيا ،إذ أنه حتى الحياة الشعورية للانسان توجد بصورة مستقلة عن معرفتها. على هذا الأساس فان علاقة الادراك علاقة أنطولوجية فى أساسها كعلاقة تربط بين الوعى والواقع الخارجى عنها ، هذه العلاقة ليست هى العلاقة الوحيدة ولكنها إحدى العلاقات التى تربط بين الذات والواقع كطرفين مستقلين لكل منهما وجوده المستقل – تشكل علاقة الادراك مع – الرغبة والخوف والأمل والخبرة والحرص – مجموعة أفعال مفارقة تتكشف من خلالها الحياة الواقعية للانسان كحياة موجودة فى العالم ومرتبطة به بعلاقات تبادل لا نهائية[2].

(ب) العلاقة المكونة للمعرفة علاقة مزدوجة ولكنها ليس عكسية . فالواقعة التى تلعب دور "الذات" فى صلتها "بموضوع" تختلف عن الواقعة التى تلعب دور "الموضوع" فى صلته "بذات". داخل العلاقة القائمة بينهما لا يمكن أن يتبادل كل منهما وظيفته. وظيفة الذات تختلف عن وظيفة الموضوع ،هناك إذن فى علاقة التضايف القائمة بينهما علاقتان مختلفتان فى الكيف ولكنهما مرتبطتان بشدة لا يمكن فصل أحدهما عن الأخرى ولكنهما وجهان لنفس العلاقة الأساسية المكونة للمعرفة.

(حـ) وظيفة "الذات" "ادراك" الموضوع ووظيفة "الموضوع" أى يكون مدركا بواسطة الذات.

(د) يمكن وصف ادراك apprehension الذات للموضوع بأنه خروج الذات من ميدانها ودخولها إلى ميدان الموضوع المفارق بالضرورة وغير المتجانس مع ميدان الذات ،فالذات تدرك وتعرف تحديدات الموضوع وتقدمه فى ميدانها الخاص.

(هـ) لا تدرك "الذات" خصائص الموضوع الا خارج ذاتها ،لأن استقلال "الذات" عن "الموضوع" لا يختفى حتى داخل الوحدة التى يقيمها فعل المعرفة بينهما،

(1) Hirschberger, Johannes "Geschichte der Philosphie" II. Teil. 6. Auflage, Freiburg 1963, S.607.

(2) New Ways, P.135, 136, PMC, Tome II, P,12

فالوعي بهذا الاستقلال بين "الذات" و "الموضوع" جانب ضروري للوعي بالموضوع ،فالموضوع – في حالة إدراكه بذات معينة – هو بالنسبة لها شئ خارج عنها ،فهو الـ objectum أي ما تحول إلى موضوع بالنسبة لهذه الذات ،وإذا كانت الذات لا تدرك الموضوع سوى في مفارقته لها أو في استقلالهما عن بعض ،فان الوعي بالموضوع لا يتحقق لها الا متى عادت إلى مجالها الخاص. تتحقق المعرفة إذن في ثلاث خطوات:

١ – تخرج الذات عن نفسها.
٢ – الذات خارجة عن مجالها.
٣ – تعود الذات إلى ميدانها.

(و) لا يغير إدراك الذات للموضوع من جوهرها بمعنى أن الموضوع لا يتحول إلى موضوع محايث. فادراك الذات للموضوع لا يعني سوى انتاج الذات لتركيب له نفس هوية الموضوع. هذا التركيب هو "صورة الموضوع" داخل الذات ،فلقد خلق فعل المعرفة داخل الذات وعيا بموضوع وصورة لهذا الموضوع(١).

وهكذا يأتي هارتمان على الطرف النقيض للكانطية الجديدة التي آمن بها فترة من الزمان والتي لا تعترف بأي موجود مفارق للوعي ومستقل عن الذات والتي لا ترى في المعرفة سوى أنها خلق الذات لموضوعها(٢).

٢ – صورة الموضوع داخل الذات :

(أ) لا يصاحب قيام الذات بفعل المعرفة وعيا بذاتها ،أو بالصورة التي تنتجها للموضوع أو بالعمليات التي يحدث بها إدراك الموضوع . لا وجود لما يسمى "الوعي المنعكس" لا وجود سوى لوعي بالموضوع الذي تدركه(٣).

يناقش هارتمان هنا تساؤلا إبستمولوجياً قديما وهو كيف يمكن للذات التي تمارس عملية الادراك أن يكون لها بمعرفة بنشاطها العقلي ،بأفعالها الذهنية أو بالصور التي تعرف من خلالها موضوعات الادراك؟ فاذا كانت معرفة هذه الموضوعات يستلزم وسيطا هو الافعال الذهنية أو صور الموضوعات ،فان معرفة هذا الوسيط يتطلب وسيطا آخر وهكذا إلى ما لا نهاية(٤).

---

(1) PMC, Tome I, P.88, GdO, S. 149
(2) Stegmüller, W. "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy", P.36
(3) PMC, Tom I, P.88
(4) Stegmüller, W. "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" P. 222

(ب) هناك "وعى منعكس" فقط متى إنعكس هذا الوعى على المعرفة ذاتها. يمكن فقط للمعرفة أن تنعكس على ذاتهـ. هذا الانعكاس مستقل عن أى نظرية، نخبره فى حياتنا اليومية، يحدث فقط عندما نشعر أننا قد ارتكبنا خطا معينا ،فالخبرة اليومية تقدم لنا المعرفة كتقدم مستمر أو كتصحيح مستمر للأخطاء. هذه النظرة للمعرفة هى نظرة الخبرة اليومية للمعرفة وعندما تنعكس المعرفة على ذاتها يمكن أن يكون لدينا وعى بصورة الموضوع أو وعى منعكس على ذاته.

(حـ) "صورة الموضوع" أو "تمثل الموضوع" داخل الذات هو محتوى الشئ المدرك والذى أنتجه فعل المعرفة. هذه "الصورة" أو "التمثل" ليست هى الموضوع ذاته ولكنها الموضوع مرئيًا أو مدركا أو فى حالة التفكير فيه. لا يمكن للذات أن تميز بين "الموضوع فى ذاته" و"صورة الموضوع" إلا متى اكتشفت خطأ هذه الصورة أو عدم ملائمتها أو تطابقها مع الموضوع، وهذا الكشف يحدث فقط عندما يتكون لدى الذات وعى جديد – بنفس الموضوع يتعارض محتواه مع المحتوى الأول.

(د) ليست "صورة الموضوع" هى الذات أو "الموضوع" ولكنها العنصر الثالث فى العلاقة المكونة للمعرفة ،ترتبط بكل منهما بعلاقة داخلية خاصة ،فهى تنتمى من جانب إلى ميدان الذات من حيث أن الذات يمكنها أن تعدل من هذه الصورة ،وتشترك من جانب آخر مع الموضوع فى أن لكليهما خاصية الوجود الموضوعى.

(هـ) حيث أن احتمال الخطأ فى المعرفة وارد من حيث أنه ليس من الضرورى "لصورة الموضوع " أن تأتى تمثلا دقيقا للموضوع ،فان ماتراه العين فى حالة الإدراك الخاطئ هو ايضا تمثل و لكنه "تمثل" لما ليس فى حقيقته موجود[1].

ترى الباحثة كانثاك Kanthack أن هارتمان حين ذهب الى أنه لايوجد لدينا فى ظاهرة المعرفة سوى وعى بموضوع المعرفة وأنه لا يصاحب قيام الذات بفعل المعرفة وعى بذاتها أو بالصوره التى تنتجها ،كان يجب أن يقرر نتيجة لهذا أن وصف "فعل المعرفة" وتصوره "للصوره" هما "نظرية" لاترتبط بالظاهرة .لاحظت الباحثة أن هارتمان لايقدم الوعى بالصورة– والذى ذهب الى أنه يحدث نتيجة خطأ المعرفة وانعكاس المعرفة على ذاتها– على أنه "نظرية" ولكنه

(1) PMC, Tome I, PP. 88 - 90

يقدمه على أنه ظاهره مستقلة عن كل نظرية ،فالخبرة اليومية تقدم لنا المعرفة على هذا النحو –تقدم مستمر وتصحيح مستمر وتصحيح دائم للأخطاء – من هنا جعل هارتمان ملاحظة الصوره مرتبطاً بالوعى بالظاهرة.

لم يكن هارتمان فى حاجة الى أن يجعل الوعى بالصوره متصلاً بالوعى بالظاهرة – أو جزء من الظاهرة – من الممكن أن نعطى للصورة – دلالة أنطولوجية أخرى دون أن نجعلها ترتبط بالظاهرة– و ذلك بأن نتصور – كما فعل ديكارت – الانسان مركزا للموجودات ،بناء على وجوده يتأسس كل وجود آخر ،بمعنى أن كل موجود هو بالنسبة للانسان "موضوع" وهو "ذات" . بناء على هذا التخطيط يمكن أن نخرج بالتصور بأن الموجود يتصور ذاته لدى الانسان بمعنى أن تترسب فيه صوره لذاته. هنا نجد أن وضع الصورة يرتبط بتأكيد الانسان لذاته وليس بالظاهره. ثم ان هناك نظريات كثيرة من نظريات المعرفة تنكر وجود الصورة على الاطلاق.

ومن ناحية أخرى لا تنظر نظرية الأنواع Species theorie لتوما الإكوينى للصورة بمعنى الصورة المحايثة للوعى ،فالصوره لاتوجد – لدى توما – فى الروح Seele ولكنها وسيط ، هى خلق لامكانية أن تستطيع الروح العارفة غزو الموضوع،فامتداد الظاهرة الى الصورة الذى ذهب هارتمان الى أنه نتيجة حتمية ليس واضحا لدى كل الفلاسفة، فهناك من يرفضونه . تخلص الباحثة بالنتيجة بأن فكرة هارتمان حول "الصوره" نظرية" وليست "ظاهرة" كما يدعى هارتمان، وتضيف فى النهاية إلى أنه من الممكن أن نسأل الذين يقتنعون بأن نظرية الصورة تتعلق بظاهرة حدوث الخطأ ،ألايمكن تفسير حدوث الخطأ وتصحيحه بطريقة أخرى غير قبول فكرة الصورة؟ تأخذ الباحثة مثالا من ديكارت مفاده أنه من الممكن توضيح حدوث الخطأ بالحكم[1].

يشرح د. على عبد المعطى نظرية ديكارت فى حدوث الخطأ بأن الفكر صفة الجوهر الروحى هو عند ديكارت كل مايجرى فينا بحيث ندركه بأنفسنا وهو احيانا فهم وأحيانا شهوة وأحيانا أخرى ارادة . يشتمل الفهم على معان ثلاثه، معان تولد معنا ومعانى حسية من عمل التجربة والحواس ومعان وهمية من عمل الوهم والخيال . أما الشهوات فهى كل ادراك أو عاطفة أوانفعال يتصل بالنفس، وتبقى الارادة وهى عند ديكارت المظهر الأخير من مظاهر الجوهر الروحى. هذه

(1) Kanthack, Katharina "Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie" Walter de Gruyter & Co. Berlin. 1962 SS. 96 - 99

الارادة هى ماتظهر فى الحكم، اذ بينما تكون وظيفة الفهم تلقى كل ما يقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون نفيه أو اثباته، نجد الإرادة هى التى تستطيع أن تكون أحكاما تثبت أو تنفى فيها، ولما كان الحكم منشأه الارادة، كان من الممكن حدوث الخطأ[1].

ولقد ذهب ديكارت فى جهة أخرى الى أن الحكم يعتمد على عنصرين هما:

(ا) الارادة

(ب) الادراك

٧ – تحديد الموضوع للذات

والارادة قوة مطلقة وليست مصدرا للخطأ على الاطلاق، والادراك لايمكن أن يؤدى الى الخطأ متى كان واضحا متميزا. لكن الخطأ يقع من اجتماع القدرتين ؛ أو بصفة أدق يحدث الخطأ حين تدفع الارادة الانسان لان يحكم فى الوقت الذى لم يصبح إدراكه بعد واضحا وجليا ومتمايزا.

ا- اذا كانت علاقة المعرفة أوالوعى بالموضوع يمكن وصفها – من جانب الذات – بانه خروج للذات عن مجالها الطبيعى ودخولها الى ميدان الموضوع المفارق لها وغير المتجانس معها ؛ فانه بالمثل يمكن تقديم علاقة المعرفة – من جانب الموضوع – بالقول بأن الموضوع يخرج عن ذاته ليدخل فى ميدان الذات ،واذا كان هذان الجانبان ليسا سوى وجهين لعملية واحده يتصل فيها الموضوع والذات كل بالاخر ألاوهو حدوث الوعى بالموضوع، فان الدور الذى يقوم به الموضوع هو الأكثر أهمية ،فالموضوع هو العنصر المحدِدّ أما الذات فهى العنصر المحددَ (*)

(ب) هذه العلاقة ليست عكسية ولاتتغير، فالموضوع هو دائما مايحدد الذات، وفى الحالات التى يكون فيها طرفا المعرفة"ذاتا" ،تظل الذات التى تلعب دور موضوع المعرفة العنصر المحدد ،وهى عنصر محدد لا من حيث طبيعتها كذات ولكن من حيث وظيفتها كموضوع للمعرفة.

---

(١) على عبد المعطى محمد "تيارات فلسفية حديثة" دار المعرفة الجامعية. ١٩٨٤. ص٥٥

(*) يتفق هارتمان هنا مع فشته فى أن الموضوع هو ما يحدد الذات وان كان ما يعنيه كل منهما يختلف تماما عن الاخر إذ، بينما يجعل هارتمان لكل من الذات والموضوع وجودا متميزا عن الاخر، فان فشته يرى أن الموضوع أو "اللا أنا" ليس شيئا فى ذاته وليس خارج الأنا ولكنه من صنع الذات وعلى هذا يمكن القول ان الذات تحدد نفسها. لقد اراد فشته بهذا التصوير للعلاقة بين الذات والموضوع أن يصل الى حل مشكلة هامة فى نظرية المعرفة هى كيف يمكن أن يكون هناك توافق بين تصورات الاشياء والأشياء نفسها. ضمن فشته هذا التوافق بان جعل كليهما من صنع الأنا وبذلك قرر المثالية التامة.

راجع: عبد الحميد بدوى. المثالية الالمانية شلنج – دار النهضة العربية - ١٩٦٥ ص٦٩ -٧١

(حـ) لايعنى القول أن الموضوع يحددالذات أنه يحددها فى كليتها ولكنه يحدد فقط صوره الموضوع داخل الذات . هذه الصورة التى تظهر ملامح الموضوع والتى تكونها المعرفة داخل الذات صوره موضوعية مثلها فى ذلك مثل الموضوع الذى تمثله ،فالذات تعرف أن ماتظهره الصورة هى خصائص الموضوع وأنها مفارقة لها ومن ثم لاتأخذها كتحديدات خاصة بها .

(د) تختلف وظيفة الذات فى صلتها بالموضوع عنها فى صلتها بصورة الموضوع، فهى فى صلتها بالموضوع عنصر يتلقى ولكن هذا لايعنى أنها بالضرورة سلبية فهى تلقائية spontaneité فى وعيها بالموضوع تشارك فى تشكيل أوخلق الصوره التى هى محتواها الموضوعى.

(هـ)لاينطبق تحديد الموضوع للذات على المعرفة بالاشياء المادية فحسب ولكن على سائر موضوعات المعرفة الاخرى- القضايا الرياضية - الافكار - العواطف.... الخ ،فالافكار والعواطف والتى هى ذاتية محضة متى لعبت دور موضوعات معرفة ،فانها تتعارض بالضروره مع الذات العارفة التى تتصل بها وتكون موضوعات مفارقة لها ،ففى هذا الاستقلال التام لشتى موضوعات المعرفة تكمن الدلالة المعرفية الصحيحة لمعنى المفارقة[1].

٤ - المعرفة القبلية والبعدية.

(أ) تختلف معانى "القبلى" و البعدى -وفقا لهارتمان- من حيث الزاوية أو الوجهة التى ننظر اليها منها ،فما يعنيه "القبلى" و"البعدى" وظيفيا يختلف عما يعنيه هذا التمييز من جانب الموضوع ويختلف مرة ثالثة من الوجهة المعرفية ،هذا التمييز الاخير هو التمييز الوحيد ذو المعنى والدلالة.

(ب) لامعنى للتمييز بين "القبلى" و"البعدى" من وجهة النظر الوظيفية اذ ان هذا التمييز هو ذاته التمييز بين التلقائية الفعالية spontaneité والسلبية او الاستقبال receptivité، هذا التمييز يتعلق بالذات فى صلتها بصورة الموضوع لا فى صلتها بالموضوع ذاته، إذ أن الذات دائما -فى صلتها بالموضوع وحتى فى المعرفة القبلية- هى ذات تتلقى فقط.

(حـ) التعارض بين "القبلى" و"البعدى" بمعنى موضوعى ينحصر داخل الموضوع ذاته ومن ثم فهو الأخر ليس بذى دلالة اذ أن تحديدات الموضوع موجودة قبل أى وعى بالموضوع ومن ثم لامجال للحديث فى صلتها بالمعرفة عن

---

(1) PMC, Tome I, P. 91

"قبل" و "بعد". يمكن فقط الحديث عن معرفة قبلية وبعدية بتحديدات الموضوع فالملامح القبلية والبعدية لاوجود لها اذن داخل الموضوع ذاته ولكن داخل صورة الموضوع.

(د) التمييز الصحيح بين "القبلى" و "البعدى" تمييز داخل الوعى ،داخل الادراك . فالوعى البعدى وعى بموجود فردى واقعى معطى فى الادراك الحسى ،أما المعرفة القبلية فمعرفة مسبقة بكيفية الموضوع بصفة عامة أو بما يجب أن يكون عليه الموضوع ،ممعطيات المعرفة القبلية ليست هى الموجودات الفردية ولكنها الملامح الكلية والضرورية للموضوع بصفة عامة وليست ملامح موضوع خاص[١].

(هـ) كلا المعرفتين القبلية والبعدية تنظران الى موضوعها كموضوع قائم بذاته وموجود بصورة مستقلة عن درجة معرفة الذات له ،من هنا كان لدينا معرفة قبلية بالموضوعات الواقعية والموضوعات المثالية ،أما المعرفة البعدية فقاصرة على الموضوعات الواقعية فقط من حيث أن الموضوعات المثالية لاتقدم لنا كحالات فردية وليس لتركيباتها وجود فردى محدد فى الزمان والمكان[٢].

المعرفة القبلية لدى هارتمان اذن جزء أساسى مكون للمعرفة وسنجد فى الفصول القادمة أنه يتحدث عن المعرفة القبلية المحايثة والمعرفة القبلية المفارقة ويجد تبرير الحديث عن هذا الشكل الأخير فى المعرفة القبلية لدى كانط وان كان يأخذ على كانط قصره للمعرفه التركيبية القبلية على الاحكام، فهارتمان يرى فيها جزءا أساسيا من الظاهرة ولايصح أن تأخذ شكل الأحكام.

٥ – الوجود فى ذاته المعرفى(*) Gnoseologische Ansichsein

يتساءل هارتمان – ما منشأ تصور الوجود فى ذاته Ansichseinbegriff ؟

يرى هارتمان أن هذا التصور ليس تصورا أنطولوجيا ولكنه تصور معرفى ،نشأ فى نظرية المعرفة ،إذ أنه التصور المقابل لتصور المظهر Erscheinung أو الظاهرة Phänomen، فهو تصور يتعلق بهذين التصورين أو أنه التصور المعرفى المقابل لهما[٣].

(1) Ibid, Tome I, PP. 92 - 94

(2) Stegmüller, W. "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" P. 223 - 224.

(*) سنتحدث عن تصور الوجود فى ذاته بإستفاضه فى الفصل الرابع عندما نتحدث عن الأساس الأنطولوجى لنظرية المعرفة ولكننا سنركز هنا فقط على ما يدعى هارتمان أن ظاهرة المعرفة تكشف عنه.

(3) GdO, S. 140

ما الذي يعنيه هارتمان بالوجود فى ذاته؟

لا يعنى الوجود فى ذاته -وفقا لهارتمان- سوى الاستقلال عن الذات وعن فعل المعرفة ،من هنا كان هناك وجود فى ذاته معرفى وجود فى ذاته أنطولوجي[1].

الوجود فى ذاته المعرفى يشترط أولا أن يتحول إلى موضوع معرفة أى أن يوجد أمام ذات وأن يدخل فى علاقة معرفية. متى دخل فى علاقة معرفية وأصبح موضوع معرفة تحققت له صفة أنه وجود فى ذاته من حيث أن علاقة المعرفة هى دائما علاقة بين ذات وموضوع كل منهما مستقل عن الآخر، فكل ما هو موضوع معرفة بالنسبة للذات له واقعية مستقلة عن الذات. قد لا يكون الشئ الذى أعرفه سوى "ظاهرة" أو "مظهر لشئ" ولكنه بالنسبة لى ليس مظهرا ولكنه شئ واقعى بالنسبة لى ومن ثم فهو شئ واقعى فى ذاته[2]. لا يعنى هذا أن الوجود فى ذاته المعرفى هو مجرد موضوع معرفة يمكن معرفته فى كليته ،ولكنه ذو واقعية تكمن وراء أو خلف هذا الموضوع. هذه الواقعية واقعية مفارقة لعلاقة المعرفة وللذات وتتعدى حدود الموضوع الذى أصبح معروفا ، من حيث أن المعرفة تتجه دائما إلى الموضوع فى كليته[3].

من هنا كان الوجود فى ذاته المعرفى ذا جوهر علائقى relationales أى أنه بالاضافة إلى وجوده فى علاقة مع الذات ،فانه لا يعتمد فى وجوده على فعل المعرفة ،أى أنه ليس من خلق المعرفة ، ولكن فعل المعرفة هو ما يفهمه على أنه موجود مستقل[4].

مرة أخرى يأتى هارتمان على الطرف المقابل للكانطية الجديدة وبصفة خاصة "مدرسة ماربورج" أو "المثالية المنطقية" التى رفضت كل المعطيات المستقلة فى المعرفة ،"لا شئ معطى" ،"الوقائع يحددها الفكر" ،الشئ فى ذات فكرة ذات حدود لا وجود له فى ذاته خارج الفكر". ومن ثم لم تجد فى موضوع المعرفة سوى خلق للفكر أو للمعرفة[5].

وعلى كل فاذا كان هارتمان يرى أنه من الضرورى للوجود فى ذاته المعرفى أن يدخل فى علاقة معرفية مع الذات يظهر فيها استقلاله عنها ففى ذلك يتحقق

(1) Ibid, S. 141
(2) Ibid, S. 140
(3) PMC, Tome I, P. 96
(4) GdO, S. 143
(5) Beck, Lewis White "Neo - Kantianism" in "Encyclopedia of Philosophy" Vol. 5, P. 471

التمييز بينه وبين الوجود فى ذاته الأنطولوجي. ليس من الضرورى للوجود فى ذاته الأنطولوجي أن يدخل فى علاقة معرفية ،فهو ذو وجود فى ذاته سواء دخل فى علاقة معرفية أو لا ،فاستقلاله أو عدم استقلاله عن الذات وعن المعرفة شئ ثانوى بالنسبة له[1].

أسوة بهذا "الوجود فى ذاته للموضوع" يتحدث هارتمان عن "الوجود فى ذاته للذات"،إذ أن الذات تمارس وظائف أخرى إلى جانب ممارستها لفعل المعرفة ،فللذات واقعية فى ذاتها مستقلة عن دورها كذات عارفة. هذا "الوجود فى ذاته للذات" هو أيضا وجود معرفى فى ذاته وليس وجودا أنطولوجيا أو منطقيا فى ذاته ،إلا أنه ليس له نفس طبيعة الوجود فى ذاته المعرفى للموضوع ذلك لأن "الوجود فى ذاته للذات" هو مجرد "امكانية" محضة بمعنى أنه ليس من "الضرورى" للذات أن يكون لها وظائف أخرى غير وظيفتها المعرفية ،أى أن جوهرها يتضمن أنه من الممكن للذات أن تمارس وظائف أخرى. لا يوجد داخل المعرفة أى دلالة ايجابية على استقلالية الذات عن الموضوع ،ما لدينا هو فقط دليل على استقلال الموضوع عن الذات من حيث أن المعرفة تتجه دائما نحو ما هو فى ذاته.

دليل آخر يثبت اختلاف الذات عن الموضوع:

خارج العلاقة المكونة للمعرفة يتوقف الموضوع عن كونه موضوع معرفة ،فهو موضوع معرفة فقط فى صلته بذات عارفة ، ولكنه "ما فوق الموضوعى transobjectif" فى واقعيته الممتده خارج علاقة المعرفة. أما الذات فتظل ذاتا خارج وداخل العلاقة المكونة للمعرفة ، كل ما فى الأمر أنها خارج العلاقة المكونة للمعرفة تنتفى عنها صفة أنها ذات عارفة ولكنها تظل ذاتا ذا وجود فى ذاته من هنا لم يجد هارتمان ضرورة لإفتراض "ما فوق الذاتى transsubjectif" أسوة "بما فوق الموضوعى" ما دام كل ما ينتفى عن الذات فى وجودها خارج علاقة المعرفة هو صفتها كذات عارفة وليس كذات ذات وجود فى ذاته[2].

٦ – حد التموضع المتحرك Objektionsgrenze[*]

لكى نفهم ما يعنيه هارتمان "بحد التموضع المتحرك" لابد لنا من شرح بعض المصطلحات الضرورية التى يستخدمها.

(1) GdO, S. 141

(2) PMC, Tome I, P. 96 - 97

(*) حد التموضع ترجمة الباحث للمصطلح الألمانى Objektionsgrenze وهو المصطلح الذى يترجمه – شتجمرلر بالإنجليزية إلى the boundary to becoming an object وذلك فى كتابه: "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" السالف الذكر، ويترجمه Vacourt بالفرنسية إلى Limite de l'objectivation فى كتابه P.97, PMC, TomeI.

موضوع المعرفة داخل العلاقة المكونة للمعرفة يسميه هارتمان Objectum. هذا الموضوع ليس هو الموجود في ذاته ولكنه جزء من الموضوع الكلي. هذا الجزء هو فقط ما تعرفه الذات وتكون لنا عنه "صورة" أو "تمثل" . هذا الجزء هو ما تحول إلى موضوع معرفة بالفعل. أما الجزء الذى لا تعرفه الذات ولا تكون لنا عنه صورة أو تمثل فهو "ما فوق الموضوعي". الحد الذى يفصل بين كلا هذين الجزئين يسميه هارتمان "حد التموضع": الموضوع الكلى ذو الوجود فى ذاته الذى يجمع كلا الجزئين معا –الجزء المعروف Objectum والجزء غير المعروف –transobjectif يسميه هارتمان Objiciendum وهو الموضوع الذى تتجه إليه المعرفة ،فالمعرفة لا تتجه إلا إلى ما هو فى ذاته.

فاذا لم يكن هناك تطابق بين الموضوع المعروف والموضوع فى كليته فان هذا يعنى أن هناك "عدم تطابق Inadäquatheit " بينهما. وحيث أن صورة الموضوع داخل الوعى لا تتطابق إلا مع ما يوجد داخل حدود التموضع أى مع الموضوع المعروف ،فان هذا يعنى أن "عدم التطابق" القائم بين الموضوع المعروف والموضوع فى كليته ينسحب أيضا على العلاقة بين صورة الموضوع والموضوع الكلى[١].

من الممكن للذات أن تعى "عدم التطابق" هذا، فاذا كان "عدم التطابق" بين الصورة والموضوع يعنى "لامعرفة non-savoir" أى أن هناك قدرا من الموضوع لا تعرفه الذات ،فان ادراك "عدم التطابق" هذا هو "معرفة باللامعرفة" أى معرفة أن هناك ما لا تعرفه الذات عن الموضوع ،وإذا كانت المعرفة فى أساسها إدراكا لموضوع وكان إدراك الموضوع تموضعا لموضوع ،فان هارتمان يعرف "الوعى بعدم التطابق" ،بأنه "إدراك لما لا ندركه" أو "تموضع لما ليس موضوعا"[٢].

ينتج عن إدراك عدم التطابق أن تخرج الذات عن حدود التموضع لتدخل إلى مجال "ما فوق الموضوعي" محاولة أن تموضع أكبر جزء ممكن منه ،فالوعى بالمشكلة ذو جانبين: الوعى الايجابى بحدود التموضع والوعى السلبى بالمحتوى الموجود فى "مافوق الموضوعي". لا يكمن هذا الوعى فى توقع ما هو خارج ولكنه يكمن فى استحالة إدراك ما هو متوقع.

(1) PMC, Tome, I, P. 98
(2) GdO, S. 154, PMC, Tome I, P. 98

من إدراك. عدم التطابق هذا يتكون لدى الذات إتجاه تحقيق التطابق، أى أن تحاول الذات الغوص فى الميادين التى تتجاوز الحدود الموضوعية بأن تدخل تدريجيا داخل الموضوع فى كليته[1]. ينتج عن هذا تقدم المعرفة ،فالتخطى السلبى للحدود الموضوعية يتحول إلى تقدم إيجابى أى يتحول إلى تغير لحدود التموضع ومن هنا تفقد صورة الموضوع صفة الثبات[2].

السؤال الذى يطرح نفسه الآتى:

هل تعنى ظاهرة "تقدم المعرفة" داخل الذات العارفة بالمعنى الذى يطرحه هارتمان أن هناك نشاطا تظهره الذات فى صلتها بالموضوع ،مما يتعارض مع ما سبق وأن حدده من أن الذات فى صلتها بموضوع المعرفة هى دائما ذات تتلقى فقط؟ (*)

هنا نجيب بأن"النشاط" الذى تظهره الذات لا يعنى أنها تتدخل فى تحديدات الموضوع ولكنه يعنى أن الذات قادرة على تلقى هذه التحديدات وأن تكون عنها صورة ،فالنشاط الذى تظهره الذات ليس سوى خلق صورة الموضوع وليس خلقا لموضوع وهو ما يجعل هارتمان يقف مرة أخرى ليس فقط ضد الكانطية الجديدة ولكن أيضا ضد كانط ،فلم ينكر كانط الاحساس مصدرا للمعرفة ،وانما به وحده لا تتم المعرفة ،"فالحدوس بدون تصورات عمياء والتصورات بدون حدوس جوفاء"[3]مما يعنى أن الذات تتدخل فى تشكيل موضوع المعرفة. أما الكانطية الجديدة فكانت أكثر تطرفاً ،فلم تؤمن بالحس مصدرا مستقلا للمعرفة – كما سبق ذكرنا(*) –وإنما موضوع المعرفة بأكمله نتاج لنشاط العقل وحده.

آمنت مدرسة ماربورج – مثلها فى ذلك مثل هارتمان – بما يسمى "تقدم المعرفة"، ولكن على حين رأى هارتمان فى هذه الظاهرة دليلا على واقعية ومفارقة الموضوع، رأت فيه "المثالية المنطقية" حجة تقف لصالح القول بمثالية الموضوع، ألا يتغير موضوع المعرفة مع تقدم المعرفة بصورة مستمرة؟ ألا يعنى هذا أنه نتاج لنشاط العقل وأنه من خلق المعرفة؟ [4].

---

(1) GdO, S. 154
(2) PMC, Tome I, P. 99

(*) راجع ص ٣٨ هذا الفصل.

(3) Kant, I "Critique of Pure Reason" B. P
(4) Hùgli, Anton und Lùbcke, Poul "Philosophie im 20. Jahrhundert" Band I, S. 31

(*) راجع ص ١٧ الفصل الأول.

لم يوافق هارتمان بطبيعة الحال – على هذه النظرية – إذ أن تقدم المعرفة وفقا لهذه النظرية – لن يكون عبارة عن إدراك مستمر لجوانب جديدة من الشئ فى ذاته ولكنه لن يعنى سوى أنه مع كل خطوة من خطوات المعرفة يصبح موضوع المعرفة موضوعا آخر ،وهى النظرة التى يرى فيها هارتمان تعارضا مع ظاهرة المعرفة، ذلك أن نتاج نشاط العقل والخلق الذى تحققه المعرفة ليس هو الموضوع ولكنه صورة الموضوع داخل الوعى ،لأن هذا يجعل الموضوع دائم التغير ويمر بمراحل متعددة، ما يمر بمراحل هو إدراك الموضوع وليس الموضوع ذاته ،فالموضوع لا يقبل أى تعديل ولا يتجاوز ذاته ،فكل عمليات التغير والتطور تحدث داخل الصورة[1].

٧ – ظاهرة الصدق:

نعرض هنا لنقطة هامة هى تصور هارتمان للمعرفة الصادقة وهو كما يرى الباحث نتيجة طبيعية منطقية لتصور العلاقة المعرفية ،ولكن قبل أن نعرض تصور هارتمان للمعرفة الصادقة ،يحسن بنا أن نعرض لبعض التصورات التى رفضها ،ففى ذلك إلقاء للضوء أو توضيح تمهيدى لتصوره الخاص.

اذا كان لهارتمان تصور خاص للصدق ،فمن الطبيعى أن يرفض أول ما يرفض ما ذهب إليه الشكاك من إنكار قيام تصور للصدق إعتمادا على شكهم فى إمكان قيام أى معرفة بما وراء الإنطباعات الحسية المتغيرة على الدوام.

وجد الشكاك أن الفلاسفة السابقين عليهم –أفلاطون وأرسطو والأبيقوريين والرواقيين– وضعوا تصورات مختلفة للصدق. إندهش الشكاك من هذا الموقف وأعلنوا شكهم فى أن هؤلاء الفلاسفة قد نجحوا فى اكتشاف أى صدق حول العالم ،من هنا فقد وضعوا الباحثين عن الصدق فى ثلاث فئات ،هؤلاء الذين إعتقدوا أنهم اكتشفوا الصدق وأسموهم – الدجماطيقين – وهؤلاء الذين اعترفوا بأنهم لم يكتشفوا أى صدق بل ولن يمكنهم اكتشافه – وهذا أيضا موقف دجماطيقى – ثم هؤلاء الباحثون دوما عن الصدق – وهم الشكاك أنفسهم. فالشكاك لم ينكروا إمكانية ايجاد الصدق ولم ينكروا وقائع الخبرة الانسانية الأساسية أو وقائع الإدراك الحسى الواضحة ولكنهم وجدوا أنه من الممكن تقديم تفسيرات وحجج متعارضة لهذه الوقائع ،ولكل منها نفس قوة الحجة المتناقضة بحيث لا يمكن ترجيح كفة على

---

(1) PMC, Tome I, P. 153, GdO, S. 156

أخرى مما أدى بهم إلى النتيجة النهائية وهى التوقف عن الاعتقاد أو التوقف عن إصدار الحكم والامتناع عن إنكار أو تأييد أى شئ ،ولقد وضعوا هذه النتيجة لكى يصلوا منها إلى ما أسموه السلام العقلى(*).

ثم هناك تصور آخر للصدق يطلق عليه هارتمان "الصدق الأنطولوجى" أو "الصدق الاكسيولوجى" – يستخدمهما هارتمان بمعنى واحد كما سنلاحظ الآن – وهو التصور الذى ينسب بدايته لأفلاطون وأخذت به نظريات العصور الوسطى ثم ظهر حديثا عند هيجل.

فمن المعروف أنه لا توجد لدى أفلاطون درجة واحدة لصدق المعرفة ولا موضوعات ذات شكل واحد ،ولكن هناك أربع درجات لصدق المعرفة تقابلها أربعة أشكال من الموضوعات ، كلما إرتفعنا فى درجة سمو موضوع المعرفة ،ارتفعنا فى درجة صدق المعرفة، فاذا بدأنا بالعالم المحسوس نجده ينقسم إلى قسمين: الأول يمثل الصور والظلال والأشباح وهذه الموضوعات يتم معرفتها بالتخيل الذى يمثل أدنى درجات الصدق ،تليها الموجودات الحيـــة وكذلك موجودات الصناعات والفن التى يضعها الانسان والتى نعرفها بالإعتقاد. أما العالم المعقول فينقسم إلى الموضوعات الرياضية التى تمثل القسم الأول منه ويتم معرفتها بالفهم أوالاستدلال الرياضى، ثم ينتهى المطاف بمعرفة المثل أى المعقولات العليا، والمعرفة بها معرفة يقينية بل هى أكثر أشكال المعرفة يقينا وصدقا[1] .

يرى هارتمان أن هذا التصور يعقد مشكلة الصدق ،إذ أنه على هذا النحو يجعل تصور الصدق علاقة جوهرها إتفاق الوجود مع "قيمة" أو مع "واجب

(*) بهذا المعنى يختلف الشكاك مع "جورجياس"، فهم لم يشكوا فى إمكانية أن يأتى يوم ويتأسس فيه الصدق، أما "جورجياس" فهو ينكر وجود أى صدق على الاطلاق. راجع فى ذلك:
Stumpf, Samuel, "Philosophy. History & Problems", P. "Daukas كما رأت"دوكاس
119 - 114 وفقا لفهم حجة الشكاك على هذا النحو ضرورة ألا نعتبر مبدأ الشك مبدأ هداما، فللمدى الذى يجب علينا – من أجل الرد على دعاوى الشكاك – أن نفهم بصورة كاملة تركيب ممارساتنا المعرفية وأن نختبر دائما الافتراضات التى نضعها حول أنفسنا وعلاقتنا المعرفية بالعالم من حولنا، فإن مذهب الشك يعد وفقا لذلك – حافزاً مستمرا لنا Daukas, Nancy "Specticism and the Framework - Relativity of Inguiry" in "Ratio", December 1994, P. 106, 110 للتحقق والتبرير المعرفى.

(١) محمد على أبو ريان "تاريخ الفكر الفلسفى" الفلسفة اليونانية. الجزء الأول. دار الجامعات المصرية الطبعة الخامسة ١٩٧٣ ص ١٨٤ – ١٨٦.

الوجود" ،مسألة الصدق على هذا النحو قد تحولت إلى مسألة "قيمة" ،إذ أننا نقبل – بهذه الطريقة – مثالا أبديا يحوى الأفكار ونجعله أساسا للوجود ونحول الوجود إلى صورة شاحبة ،فما هو صادق هو فقط ما يتفق مع الفكرة أما الأشياء والوقائع والموجودات فليست سوى إنعكاسات لها.

يرى هارتمان أن نظريات العصور الوسطى قد رددت أيضا هذا التصور حين ذهبت إلى أن الأفكار العامة فقط هى ما تحوى الوجود الموجود فى ذاته ،أما الواقع فهو صورة شاحبة لها وليس هو الواقعية بالمعنى الصحيح ،كما تظهر هذه العلاقة الميتافيزيقية –وفقا لهارتمان– لدى هيجل بشكل قوى. يعتبر هيجل كل ما لا يتطابق مع الفكرة ليس واقعيا ،فما هو عقلى فقط هو الواقعى ،إذن ما هو عقلى هو الكل ومن ثم فإن الكل هو فقط ما هو صادق. الوجود الفردى ليس وجودا واقعيا ومن ثم ليس صادقا صدقا أنطولوجيا وهذا هو السبب فى أن المعرفة – فى عقل التاريخ – لا يمكنها من حيث هى كذلك أن توصف بالصدق المعرفى. هذا التصور – وفقا لهارتمان – لا يفسد فقط تصور الصدق ولكنه يفسد أيضا تصور الواقعية بجعله الصدق علاقة بين الوجود والفكرة أو القيمة المفترضة بشكل مسبق. تصور الصدق على هذا النحو يتحول إلى تصور "ميتافيزيقى لاهوتى" يشوه الدلالة المعرفية للصدق بجعله تصوراً لا يمكن الوصول إليه، بمعنى أننا ندفن المشكلة الحقيقية للمعرفة تحت تل من الأحكام المسبقة ،فما نفترضه من البداية هو ما نستخلصه فى النهاية[1].

يضع الباحث نقطتين تعقيبا على نقد هارتمان لتصور الصدق الأنطولوجى:

١ – لقد ارتكب هارتمان مغالطة تاريخية فيما يتعلق بنظرته للعصور الوسطى ،إذ لا يمكن القول أن نظريات العصور الوسطى قد نسبت الواقعية للأفكار العامة بينما لم تر فى الواقع سوى صورة شاحبة وليس هو الواقعية بالمعنى الصحيح. لا يمكن على سبيل المثال أن ننسب هذا التصور لتوما الأكوينى الذى أقر بوجود الواقع فى أشيائه الجزئية. نعم يدرك العقل البشرى . **أولا** : جواهر الأشياء بالتجريد وهى الطبائع العامة التى لا وجود لها إلا فى الأشياء ثم يدرك **ثانيا**: وجود الأشياء الجزئية، إلا أن هذا الترتيب تريب معرفى فالأشياء الجزئية توجد أولا منها يجرد العقل طبائعها الكلية العامة[2]. إلى مثل هذا ذهب أيضا

(1) PMC, Tome I, P. 132

(2) Weinberg Julius "A Short History of Medieval Philosophy" Princeton, New Jersey, 1964 - P. 182

سكوتس وويليم فون أوكـام. يمكـن القـول بصفـة عامـة أن القرن الرابـع عشـر فـي جملته ذهب بتأثير أرسطو إلى أن طبائع الأشياء – كليات – لا وجود منفصل لها عن الأشياء الجزئية وانما يكمن وجودها فى العقل كموضوعات للفكر[1].

٢ – لا يرى الباحث أن أصحـاب هـذا التصـور للصـدق قد أفسـدوا تصـور الواقعية كما يقول هارتمان ولكن تصور كل منهـم للصـدق جـاء متسـقا مـع تصـور أصحابه للواقعية ،فهو لم يفسد تصورهم للواقعية ولكنه جاء نتيجة طبيعية لتصورهم لماهية الواقع الحقيقية ، فهؤلاء قد أعطوا الأولوية للأفكار ،فجاءت نظرتهم للوجـود نظرة ميتافيزيقة تتأسس على أولوية الأفكـار ،أمـا هارتمـان فلأنـه يعطـى الأولويـة للوجـود الواقعـى، فلقـد جـاء هـو الآخـر – كمـا سـنرى – متسـقا مـع نظرتـه متبنيـا لتصور آخر للصدق هو الصدق المعرفى الـذى هـو عبـارة عـن علاقـة يلعـب فيهـا الوجود دور الثابت ويلعب الفكر أو التمثل أو الصورة دور المتغيرات.

التصور الأخير الذى يرفضه هارتمان هو تصور هوسرل للصدق:

كان هوسرل قد ميز بين ثلاثة معانى من "الوعى" . الوعى بمعنى الخبرات النفسية متشابكة وتشكل نسيجا واحـدا مـن الخبـرة ،ثم الوعـى بمعنـى الإدراك الحسـى الداخلـى للخبرات الشـخصية لفـرد واحـد ،ثم للوعـى بمعنـى سـائر الأفعـال العقليـة أو الخـبرات القصدية التى تتجه نحـو موضوعـات لا نكتشـفها فـى الوعـى ،فالموضوعـات القصديـة مفارقة للخبرة أو للفعل القصـدى ،هذه الموضوعـات قد تكـون موضوعـات واقعيـة أو جواهر مثالية ذات تركيبات منطقية. لدى هوسرل لا وجود لموضوعات مفارقة بشـكل مطلق ،سائر الموضوعات موضوعات حدس سواء أكـان حدسـاً حسـياً – موضوعـات جزئية – أو حدساً مقولياً – موضوعات مثالية. يعنـى الصـدق لـدى هوسـرل الإتفـاق التام بين الموضـوع المعطـى وفعل القصد ،هذا الاتفاق التام نخبره كإتفـاق واضـح بذاتـه، فما نخبره على أنه صـادق فهو صـادق وقـد يعنـى الصـدق أحيانـا الموضـوع ذاتـه متـى أعطـى هذا الموضـوع مـادة حدسية لمعنـى الفعل ،وأخيرا فالصدق قد يعنى صحة القصد ، فالقصد يكون صحيحا عندما تكون الأشياء على الهيئة التى عبر عنها القصد، وحيث أن الصدق على هذا النحو علاقة بين فعل القصد وكلاهما محايث للوعـى مـن حيث أنـه لا وجـــــود لموضوعات مفارقة للوعى وإنما كل الموضوعات هى موضوعـات بالنسبة للوعى ،كان الصدق على هذا النحو صدق داخلى أو إتفاق محايث[2].

(1) Norman, Kretzmann and others "The Cambridge History of Later Medieval Philosophy" Cambridge University Press, 1982, P. 411, 413.

(2)Stegmüller, "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" PP. 74 - 88.

لهذا السبب يرفض هارتمان هذا التصور للصدق إذ لا يعنى وفقا له سوى ccord.، إتفاق داخل الذات بين نواتج المعرفة. هذا الاتفاق الداخلى لا يعبر عن صدق وإنما عن إتساق rectitude الفكر، أى عن تفاعل بين هذه النواتج بحيث أنه من الممكن للقضايا المعبرة عن هذه النواتج المعرفية أن تكون على اتفاق فيما بينها وتكون فى نفس الوقت جميعها خاطئة. نعم يفترض صدق المعرفة هذا الاتفاق الداخلى ،فهذا الاتفاق بمعنى ما شرط صحة المعرفة إلا أن العكس غير صحيح بمعنى أنه ليس شرطا لصدق المعرفة أن تعبر عن إتفاق داخلى[1].

كان من الطبيعى أن يرفض هارتمان "تصور الصدق المحايث" إذ أن هذا يتعارض مع تصوره للعلاقة المعرفية ،فاذا كانت العلاقة المعرفية علاقة مفارقة بين ذات وموضوع كل منهما مفارق للآخر ،فانه من المنطقى أن يجعل هارتمان المعرفة الصادقة تكمن فى حدوث اتفاق داخل الوعى بين صورة الموضوع والموضوع فى ذاته وليس فى الاتفاق المحايث بين التمثلات وبعضها. رأى هارتمان أننا لا يمكننا أن نتحدث عن معرفة بالمعنى الدقيق لكلمة معرفة أو عن إدراك واقعى للموضوع بواسطة الذات إلا متى تحقق ما أسماه "بالتصادف coincidence" بين صورة الموضوع والموضوع. يعنى هارتمان "بالتصادف" أن تظهر ملامح الموضوع بشكل معين فى الصورة. المعرفة الصادقة إذن هى حدوث إتفاق بين "الصورة" أو "التمثل" وبين "الموضوع". المعرفة غير الصادقة هى خطأ أو وهم الإدراك ،فالصورة الممثلة للموضوع قد إستبدلت بتمثل آخر لشئ غير موجود أو بتركيب لم تخلقه المعرفة.

هكذا رأى هارتمان فى "تصور الصدق" تصورا مفارقا ينطبق على الوعى العلمى والساذج على حد سواء ،فصدق المعرفة أو عدم صدقها ليس صفة لصورة المعرفة فى ذاتها ولكن من حيث أن هذه الصورة تمثل العلاقة القائمة بين الذات والموضوع ،فصدق المعرفة صفة للعلاقة بين صورة الموضوع والموضوع ذاته[2].

معيار الصدق

ولكن إذا كان هارتمان يجعل " صدق المعرفة" يكمن فى حدوث تطابق بين موضوع مفارق وصورته ،فهل تعى الذات هذا التطابق؟ هل تعى الذات متى تكون المعرفة صادقة؟

---

(1) PMC, Tome I, P. 146, 147, Tome II, P. 131.
(2) PMC, Tome I, P. 100.

يرى هارتمان أن كل ما تقدمه لنا الوقائع أن الذات لديها الرغبة فى أن تتأكد من صدق معرفتها ،فهذا جزء أساسى من ظاهرة المعرفة ،إلا أن وصف ظاهرة المعرفة لا يمدنا بأى معيار للصدق ،بأى معيار لوعى الذات بالتطابق أو عدمه بين صورة الموضوع والموضوع فى ذاته. كل ما يظهر أمامنا فى ظاهرة المعرفة هو ادعاء الذات بوجود مثل هذا المعيار. هذا المعيار هو الدافع لأن تحقق الصورة أقصى تطابق مع تحديدات الموضوع الذى تمثله وهذا دليل على نشاط الذات ،إلا أنه من الممكن أيضا – طبقا للظواهر – الشك فى وجود هذا المعيار ،المعيار الذى لا يسمح لنا بمقارنة تمثل مباطن بموضوع مفارق. من هنا رأى هارتمان أن "صدق المعرفة" و"الوعى بصدق المعرفة" –أى معيار الصدق– أمران مستقلان من البداية[1].

٨ – الوجود فى ذاته الأنطولوجى وحد التموضع الثابت:

يميز هارتمان فى نهاية عرضه لظاهرة المعرفة بين أربعة تصورات مختلفة للمعرفة.

(أ) المعرفة من حيث هى علاقة بين الذات والمعرفة (العلاقة المكونة للمعرفة).
(ب) المعرفة كتمثل أو صورة الموضوع (التركيب الذى تخلقه المعرفة).
(حـ) المعرفة كتوافق أى تطابق الصورة مع الموضوع (صدق المعرفة).
(د) المعرفة بمعنى محاولة الصورة باستمرار أن تمثل المحتوى الكلى للموضوع (تقدم المعرفة).

من هذه الجوانب الأربعة ،المعرفة بالمعنى الأخير هى فقط ما يتخطى ظاهرة المعرفة ويدخل فى ميدان آخر وهو المجال الأنطولوجى. هنا فان المعرفة تتجاوز نطاقها وتدخل الميدان الأنطولوجى.

الآن فقط يمكن للأنطولوجيا أن تحدد ما اذا كان الوجود فى ذاته المعرفى له نفس قيمة الوجود فى ذاته الأنطولوجى أم لا ،ويظل دور الفينومينولوجيا قاصرا على توضيح الوقائع الموجودة فى ظاهرة المعرفة والتى تتضمن فى ذاتها تصور الوجود الواقعى فى ذاته[2].

إتضح من كل من "الوعى بالمشكلة" أى الوعى بأن هناك "ما فوق الموضوعى"[3]. وتقدم المعرفة أن مركز جذب العلاقة المكونة للمعرفة يقع خارجها،

(1) Ibid, Tome I, P, 101.
(2) Ibid, Tome I, P. 102.
(3) GdO, S. 154.

أى خارج الذات والموضوع المعـروف objectum وداخل "مـا فـوق الموضـوعـى". تقف خلف هذه العلاقة الأساسية للمعرفة علاقة أخرى أكثر عمقا ألا وهـى العلاقـة الأنطولوجية بين الذات والموضـوع فـى كليتـه objjiciendum والتـى ليسـت العلاقـة المكونة للمعرفة سوى جزء بسيط منها يندرج تحتها[1].

يقسم حد التموضع الشئ الموجود إلى قسمين غير متساويين ،قسـم محـدد هـو الموضوع وقسم لانهائى هو "ما فوق الموضوعى" ،هذه القسمة لا توجد إلا بالنسـبة للذات ،فوجود الشئ لا يتعدل أو يتغير بعملية تموضع حد منـه فـالتموضع والحـدود ليست سوى وجهات نظر معرفيـة داخـل الشـئ الموجـود فـى ذاتـه الـذى لا يختلـف الأمر بالنسبة له سواء بين الموضوع المعروف أو ما فوق الموضوعى[2].

واذا كان حد التموضع وفقا لتقدم المعرفة حـدا متغـيرا ،فـان هنـاك حـدا آخـر ثابتا ،فقدرة الذات على تحقيق التموضع لها حدودها. هذه الحدود هى قدرتهـا علـى موضعة جزء من الموضوع ،فهناك حـدود معرفيـة قابلـة للتغير وحـدود أخـرى لا تتغير ،الحدود الأولى هى حدود التموضع وهى الحـدود التـى تقسـم الشـئ الموجـود إلى قسم محدد معروف وقسم لانهائى هو "ما فوق الموضوعى". هذه الحدود حدود متغيرة. هناك حدود أخرى هـى الحـدود الفاصلـة بيـن الجـزء الـذى يمكـن تحويلـه لموضوع معرفة أو القابل للمعرفة والجزء غير القابل من حيث المبدأ لتحويلـه إلـى موضوع معرفة وهو "اللامعقول" ،هذه الحدود حدود ثابته وهو ما سنراه بـالتفصيل فى الفصل الرابع عندما نتحدث عن اللامعقول النسبى واللامعقول الحقيقى.

---

(1) PMC, Tome I, P. 102.
(2) GdO, S. 156.

الفصل الثالث

معضلات المعرفة

كنا قد ذهبنا مع هارتمان إلى أن المرحلة الأولى السابقة على كل نظرية وكل وجهة نظر وكل حل ممكن تنحصر فى نقطتين هامتين :

الأولى: تحليل ووصف ظاهرة المعرفة باستخدام المنهج الفينومينولوجي وقد انتهينا من هذا فى الفصل السابق.

الثانية: توضيح التناقضات والمعضلات Apories الموجودة فى الظواهر باستخدام المنهج الاشكالى. هذه المعضلات لم تكن لتظهر لولا هذا الوصف القبلى لظاهرة المعرفة ، فهى معضلات طبيعية ناتجة عن طبيعة الظواهر أى كامنة فى جوهر ظاهرة المعرفة ذاتها أظهرها هذا التحليل القبلى للظواهر ، ولكنها وان كانت كذلك فإنه ليس من الضرورى أن تعبر عن تناقض فى جوهر الشئ ذاته أى فى جوهر الظاهرة وإن كان من الممكن أن تكون كذلك ، فاذا جاءت المعضلات معبرة عن تناقض فى جوهر الأشياء ذاتها ، فإنها عندئذ تسمى معضلات ميتافيزيقية ، هنا باستحدام المنهج الاشكالى يمكننا لأول مرة التمييز بين العناصر الميتافيزيقية والعناصر غير الميتافيزيقية للظاهرة ، إذ لم يكن المنهج الفينومينولوجي سوى وصف محض للظواهر ، وعندما ينتهى المنهج الاشكالى من عمله ، أى عندما نفرغ من عرض وتحليل هذه المعضلات تكون مشكلة المعرفة قد تم تحديدها تحديدا دقيقا وتم وضعها فى إطار دقيق ، وعندئذ فقط يمكن للنظرية – أى نظرية – أن تتحدث عن حلول ممكنة لمشكلة المعرفة. من هنا كان عرض المعضلات مثله مثل وصف الظاهرة مرحلة أولية ضرورية سابقة على كل نظرية[1] .

ولكن ما هى المعضلة؟ إن المعضلة تتمثل فى قبول العقل للفكرة ونقيضها بحيث يصعب ترجيح إحداهما على الأخرى؟ ما الذى يعنيه هارتمان بمعضلات المعرفة؟ يعنى هارتمان بمعضلة المعرفة "الفكرة Thesis ونقيضها Antithesis وكلاهما نتيجتان لازمتان عن ظواهر المعرفة السابق عرضها. هاتان النتيجتان وان كانتا متعارضتين إلا أنهما متعادلتان فى القوة بحيث لا يمكن أن تغلب احداهما الأخرى ولا يوجد ما يبرر تفضيل احداهما.

هذا المعنى " للمعضلة Aporie هو نفس التعريف الذى قدمه أرسطو لها حين ذهب إلى أن المعضلة أو الاشكال هو ايراد رأيين متعارضين لكل منهما عند العقل قيمته فى الاجابة على المسألة المطروحة[2] .

---

(1) PMC, Tome I, P.81,82,124

(٢) د. عبد المنعم الحفنى – المعجم الفلسفى – الدار الشرقية – الطبعة الأولى – ١٩٩٠ ص٢٤.

فاذا كان هارتمان يستخدم المنهج الاشكالى ، منهج عرض الفكرة ونقيضها لعرض معضلات المعرفة ، فان هذا المنهج يعود الى المذهب الشكى القديم(*) الذى كان أول من صاغ هذه المعضلات. أراد الشكاك بسائر المعضلات التى صاغوها أن يصلوا إلى نتيجة محددة : يجب تعليق الحكم فيما يتعلق بمعرفة يقينية بالأشياء فى ذاتها ، لا يمكننا أن نقطع بامكانية أو عدم إمكانية معرفة الأشياء فى ذاتها ، لا معرفة لنا سوى بالظواهر[١] . من هنا فإذا لم يكن الشكاك قد قدموا نفس صياغة هارتمان لهذه المعضلات ، فاننا من الممكن أن نجد الصياغة العامة للمعضلة الأساسية عند هارتمان بنفس معناها فى سلسلة المعضلات التى صاغوها بإتقان، كذلك توصل الشكاك قبل هارتمان إلى صياغة معضلة الادراك الحسى ومعضلة معيار الصدق كما سنرى فى حينه.

يختلف هارتمان عن الشكاك فى أنه لم يستخدم هذا المنهج لينتهى به إلى نفس النتيجة التى انتهوا إليها حين عنوا "بالشك" التوقف عن إصدار الأحكام بشأن المباحث الفلسفية بسبب الوصول الى نتائج متضاربة ومتعادلة فى القوة فى نفس الوقت[٢] . ولكنه يستخدمه إستخداما إيجابيا لينتهى به إلى تحديد مشكلة المعرفة ومن ثم لتبرير مشروعية الحديث عن حلول لها.

لم يكن هارتمان أول من استخدم هذا المنهج استخداما ايجابيا ، فلقد أطلق القدماء على حجج زينون اسم معضلات. قدم زينون الإيلى أربع حجج ليبرهن بها على إمتناع الحركة وليؤكد موقف المدرسة الإيلية التى كان ممثلا لوجه نظرها النقدية من أن الوجود واحد ساكن غير متحرك وذلك فى مواجهة الفيثاغوريين الذين يقولون ان الموجودات مؤلفة من أعداد أى من وحدات منفصلة وبذلك يثبتون الكثرة إلى جانب الحركة[٣] .

(*) ما يشير اليه الباحث هنا هى مذاهب الشكاك فى العصر الهيللنستى والذين يختلفون عن الشك السوفسطائى الذى انتهى الى انكار أى إمكانية للمعرفة وهو فى هذا يعد موقفا دجماطيقيا، أما الشكاك الذين نشير إليهم = فتمثلهم مدرسة الشك الأولى عند بيرون ثم شكاك الاكاديمية والشكاك الجدليون ثم التجريبيون راجع فى ذلك: محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى - دار المعرفة الجامعية - ١٩٨٧ - ص٢٩٣.

(١) المرجع السابق الصفحات من ٢٩٣ - ٣١٣.

(2) Saunders, Jason.ed. :"Greek & Roman Philosophy after Aristotle" The Free Press. New York, Collier Ltd. London, 2nd printing 1967, P. 153.

(٣) محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول - دار الجامعات المصرية - الطبعة الخامسة - ١٩٧٣ ص٧٨.

أما كانط فقد خطا بفكرة التناقض خطوة جريئة فى تاريخ الفلسفة فقد كان الاعتقاد السائد قبل كانط بأن المعرفة اذا إنزلقت الى التناقض عد ذلك دليلا على انحراف عرضى يرجع إلى لون من ألوان الخطأ الذاتى فى البرهان.... أما كانط فقد ذهب إلى أن الفكر ينزع نزوعا طبيعيا إلى الوقوع فى التناقض كلما حاول إدراك اللامتناهى ومن هنا فقد قدم كانط خدمة كبرى للفلسفة حين أشار الى متناقضات العقل ، ذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير فى التخلص من صرامة الفهم للميتافيزيقا[1] .

يسمى كانط هذه المعضلات "معضلات العقل الخالص" وهى تعنى عنده صراع بين حكمين Judgements أو فكرتين واضحتين ولكنهما متعارضتان بحيث لا يمكن تقديم برهان يبرر قبول احداهما على الأخرى[2] .

أخذ هيجل على كانط أنه قد حصر هذه المعضلات فى أربع معضلات مأخوذه من الكوزمولوجيا ، فاذا كان هيجل يمدح لكانط موقفه حين ذهب إلى أن ظهور الفكرة الكانطية التى تقول أن دخول التناقض الى عالم العقل عن طريق مقولات الفهم أمر ضرورى ويمثل خطوة من أكثر الخطوات أهمية فى تقدم الفلسفة الحديثة إلا أنه يأخذ عليه أنه بقدر ما كانت أهمية هذا الموضوع – موضوع المتناقضات – بقدر ما كانت تفاهة الحل الذى ظهر. هذا الحل لم يكن يعتمد إلا على التعاطف مع أشياء العالم فليس العالم هو الذى يوصم بالتناقض الذى يشوه ماهيته وإنما هو العقل المفكر وحده. ومن هنا سرت بين الناس الفكرة التى يرددونها بأن العقل أو الفكر – وليس العالم – هو مستقر المتناقضات – كما أن فشل كانط فى القيام بدراسة وافية للمتناقضات هو الذى جعله يحصرها فى أربع متناقضات. رأى هيجل أن المتناقضات ليست مقصوره على هذه الأنواع الأربعة المأخوذه من الكوزمولوجيا بل تظهر فى كافة الموضوعات أيا كان نوعها وفى جميع التصورات والأفكار ، وادراك هذه الحقيقة ومعرفة الموضوعات من هذه الزاوية هو جانب حيوى من جوانب الفكر الفلسفى[3] .فالمعرفة الانسانية عملية تطور تاريخية، فى كل مرحلة يظهر تناقض المعرفة الانسانية والعالم من حيث انهما محدودان . هذه

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام. المنهج الجدلى عند هيجل. دار المعارف. الطبعة الثانية. ١٩٨٥. ص٨٣.

(2) Kant "Critique of Pure Reason" B. 488, P.393

(٣) إمام عبد الفتاح إمام. المنهج الجدلى عند هيجل. ص٨٤.

المتناقضات يتم التغلب عليها فى المرحلة التالية لتعود المتناقضات وتظهر مرة أخرى وهكذا إلى أن نصل إلى المرحلة الأخيرة مرحلة المطلق حيث لا تناقض وحيث المعرفة الحقيقية(١) .

وعلى كل ، فإن هارتمان يرى أن سائر الفلاسفة الدجماطيقيين كانوا على وعى بمعضلات المعرفة وان لم يقدموا لها صياغات واضحة ، وليس أدل على هذا من محاولتهم عبر تاريخ الفلسفة تقديم حلول لمشكلات المعرفة ، هذه المحاولات دليل هارتمان على وعيهم – بطريقة أو بأخرى – بمعضلات المعرفة ، فمادة هذه المعضلات تظهر فى جميع الحلول المقدمة لمشكلات العرفة. يخلص هارتمان إلى النتيجة بأن تاريخ المعضلات هو ذاته تاريخ مشكلة المعرفة.

ويرى هارتمان أن وجود هذه المعضلات فى تاريخ الفلسفة ليس فى حاجة لدليل تجريبى للكشف عنها ، فكما أن تحليل ظاهرة المعرفة تحليل قبلى ، كذلك يمكن الكشف عن هذه المغضلات بطريقة قبلية. منهج هارتمان فى ذلك هو أن نبحث فيما هو ضرورى وأبدى وحتمى فى مشكلات المعرفة عبرتاريخها أى فى أن ندرك ما هو قبلى فيها ، عندئذ تكون هذه العناصر المشتركة فى سائر مشكلات العرفة هى ذاتها معضلات المعرفة.

يجمل هارتمان هذه المعضلات فى ست معضلات معرفية بالاضافة الى معضلة الوجود، تكون معا ما يسميه هارتمان "مشكلة المعرفة بالمعنى الدقيق". هذه المعضلات الست وفقا لهارتمان تعود إلى المعضلة الأولى أو هى ما يسميها هارتمان "بالمعضلة العامة" دون أن تكون مجرد أوجه مختلفة لها أو تعبيرات مختلفة عنها ولكن بمعنى إقتران ظهور هذه المعضلات وإختفائها بظهور وإختفاء المعضلة الأساسية دون أن يكون العكس صحيحا(٢) .

المعضلة الأولى :

المعضلة العامة للادراك

كيف يمكن للذات أن تدرك الموضوع ؟ كيف يمكن أن تقوم علاقة معرفية بين الذات والموضوع؟ .

هذا التساؤل – وفقا لهارتمان – يعبر عن معضلة كبرى ليس من السهل حلها، ما يخلق هذه المضلة هو قيامها على مبدأين لا يمكن التخلى عن أحدهما.

(1) Popkin, Richard "Skepticism" in "Encyclopedia of Philosophy" P. 458
(2) PMC, Tome I,P. 140, 141

المبدأ الأول:

ما تقرره ظاهرة المعرفة من أن لكل من الذات والموضوع وجودا فى ذاته مفارق للآخر ، أى أنهما ليسا مجرد ذات عارفة وموضوع معروف يتحدان مع العلاقة المكونة للمعرفة، فالمعرفة حينما تتجه نحو موضوعها فانها تنظر اليه كموضوع ذى وجود فى ذاته مستقل عن معرفته وعن الذات العارفة ، استقلال الذات عن الموضوع استقلال مسبق يقرره وعينا الطبيعى بالموضوع ، من هنا لم تكن المعرفة مجرد تمثل أو فكرة ولكنها فى أساسها علاقة بين ذات وموضوع لكل منهما وجود مستقل ، علاقة مفارقة لكل منهما.

المبدأ الثانى:

هو ما يعرف "بمبدأ الوعى" ومنطوقه أن الوعى بحكم طبيعته لا يمكنه أن يخرج عن ذاته ، فالوعى من حيث أنه فقط ما يملك القدرة على المعرفة لا يمكنه أن يعرف خارج ذاته ، فكل ما نعرفه بصورة مباشرة - أفكار أو تمثلات - لابد أن يكون داخل الوعى(*) .

هذا المبدأ هو ما ارتكزت عليه الفلسفة المثالية - فى مجموعها - فى إنكار أى وجود مفارق للذات ، فاذا لم يكن من الممكن للوعى أن يدرك أى وجود خارج ذاته ، فلا يوجد ما يبرر القول بوجود مفارق خارج الذات.

تنشأ الصعوبة - وفقا لهارتمان - من محاولة التوفيق بين هذين المبدأين، فاذا نظرنا إلى هــذه الصعوبة من جانب الذات نجد أنه لكى تقوم علاقة المعرفة بين الذات والموضوع وفقا لما تقرره ظاهرة المعرفة فلابد أن تخرج الذات عن حدودها لكى تدرك واقعا له وجود فى ذاته، وهو ما يتناقض مع ما يقرره "مبدأ الوعى" من أنه لا يمكنه الخروج عن ذاته ولا يدرك سوى محتوياته الخاصة. هناك إذن تناقض فى الوعى ، فهو من حيث أنه وعى يعرف يجب أن يخرج عن ذاته، ومن حيث أنه لا يدرك سوى محتوياته كوعى يعرف لا يمكنه أن يخرج عن ذاته، فوجود المعرفة على هذا النحو يتعارض مع وجود الوعى ، هذا التعارض حتمى لا يمكن حله إلا بأحد خيارين : إما أن يلغى "مبدأ الوعى" المعرفة أو أن تهدم ظاهرة المعرفة هذا المبدأ[1] .

(*) عبر سيث "Andrew Seth" عن هذا المبدأ تعبيرا دقيقا فى كتابه "الهيجلية والشخصية".

Hegelianism and Personality راجع فى ذلك

Passmore, John "A Hundred years of Philosophy" Penguin books, 1972 P.279"

(1) PMC, Tome I, P. 106, 107.

فاذا نظرنا إليها من جانب الموضوع : نجد نفس التناقض قائما ، فالمعرفة تبدو على شكل تحديدات للموضوع داخل الذات وهو ما يحقق صورة الموضوع فى الذات ، ولكن دخول الموضوع إلى ميدان الذات هو أيضا أمر مشكل مثله فى ذلك مثل خروج الذات عن مجالها المحدد لها ، غزو الموضوع لميدان الذات هو أيضا أمر مشكل وفقا لظاهرة المعرفة . كيف يمكن اذن للموضوع أن يقدم صورته داخل الذات دون أن يكون في امكانه الدخول الى ميدان الذات أو أن يتحول هو ذاته الى صوره؟ الموضوع وفقا لظاهرة المعرفة يجب أن يظل فى مواجهة الذات موضوعا مفارقا ، متميزا ، عن صورته داخل فعل المعرفة كوجود فى ذاته.

التعارض اذن بين جوهر المعرفة وجوهر الموضوع تعارض حتمي مثله فى ذلك مثل التعارض بين جوهر العرفة وجوهر الذات ، فالموضوع هو فقط ما يمكن أن يكون محتوى، فكل معرفة هى معرفة بموضوع ، مرة أخرى لا يوجد أمامنا سوى أحد خيارين: إما أن يلغى علو الموضوع ظاهرة المعرفة - ولكن هذا العلو جزء لا يتجزأ من ظاهرة المعرفة ، أو أن تلغى ظاهرة المعرفة هذا العلو[١] .

لم تظهر - بطبيعة الحال - هذه المعضلة لدى المثالية الترنسندنتالية ، إذ أن المعرفة وفقا لها - كما سبق وأوضحنا - ليست فهما أو إدراكا لموضوع مستقل ولكنها تركيب لموضوع ، أو بمعنى آخر الوجود من خلق الفكر وليس له وجود فى ذاته ، فكل ما يوجد يوجد وجودا محايثا داخل الوعى[٢] .

كما لم تظهر أيضا لدى هوسرل الذى حول الوجود فى ذاته إلى وجود عقلى صرف أو وجود قصدى وذلك بمقتضى ما أسماه الرد الفينومينولوجى الترنسندنتالى[٣] .

المعضلة الثانية :

معضلة الادراك الحسى والمعطى (معضلة المعرفة البعدية):

تنشأ هذه المعضلة - وفقا لهارتمان - من محاولة التوفيق بين المعرفة البعدية - أو التجريبية - والقول بمفارقة الموضوع.

فالمعرفة التجريبية تذهب إلى أن هناك تطابقا بين الصورة التى يقدمها الادراك الحسى والموضوع المدرك. تفترض المعرفة التجريبية إذن أن هذا الموضوع المدرك يوجد فى ذاته بصورة مستقلة عن صورته، فعملية الادراك ذات دلالة

---

(1) Ibid, Tome I, P. 107.
(2) Bochenski, 1 "Europäische Philosophie der Gegenwart S. 105.
(3) Spiegelberg, Herbert "The Phenomenological Movement" Vol I, 1960 P. 135.

موضوعية تعبر عن الإقتناع بأن الصورة الناتجة عن الادراك الحسى قد تم تحديدها بواسطة موضوع مفارق - صورة موضوع مستقل عن الذات.

ترتبط بالادراك الحسى مشكلة "المعطى التجريبى" يفترض الوعى أن الموضوع المدرك هو شئ آخر بخلاف ما يدرك مباشرة منه.

من هنا تظهر المعضلة على النحو التالى:

كيف يمكن للذات أن تعرف الموضوع وهو ليس معطى بأى صورة ؟ ثم انه كيف يمكن أن يكون الموضوع "معطى" وهو طبقا للعلاقة المكونة للمعرفة يجب أن يظل مفارقا للذات .

يمكن التعبير عن هذه المعضلة على النحو التالى:

الفكرة : يجب أن يظل الموضوع مفارقا للذات ، (لا يمكن أن يكون معطى).

نقيض الفكرة : يمكن للموضوع أن يكون معطى للذات (ليس الموضوع مفارقا للذات ولا وجود له فى ذاته).

هنا نلاحظ - وفقا لهارتمان - أننا إذا قبلنا الفكرة ، فان هذا يؤدى بنا إلى الشك[1]، ألم يؤد إقتناع "الشكاك" بأن سائر معطياتنا ظواهر وأننا لهذا لا يمكن أن نصل إلى معرفة يقينيه بالأشياء فى ذاتها ومن ثم فقد انتهوا إلى تعليق الحكم بشأنها[2] .

أما إذا قبلنا نقيض الفكرة فسيؤدى هذا بنا إلى الشك فى حقيقة العالم الواقعى ويسقط بنا فى المثالية ؟ ثم إننا فى الحالتين سنفقد الخصائص الضرورية للمعرفة، فالمعرفة هى دائما معرفة بوجود فى ذاته مستقل عن الذات وعن فعل المعرفة ، ومن جانب آخر لا معرفة دون معطيات[3] .

ولو ألقينا بأنفسنا فى عباءةنظرية الفعل المعطى محاولين أن نجد تبريرا لوجود "المعطى" فإن الأمر لا يزداد وضوحا بل تظل المعضلة قائمة ، إذ لو جعلنا الفعل المعطى فعلا للموضوع ، لن نستطيع تفسير كيف أمكنه الوصول إلى ميدان الذات ، ولو جعلناه فعلا للذات فلن يبرر لنا إتصاله بتحديدات موضوع مفارق.

---

(1) PMC, Tome I, P. 108.

(٢) محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى - دار المعرفة الجامعية - ١٩٨٧ ص٢٩٦.

(3) Ibid, Tome I, P.108, 109.

من الممكن للموضوع المفارق أن يكون "معطى" بالمعنى الصحيح لكلمة "معطى" ، إلا أن هذا لن يتم إلا اذا اعتبرنا تحديدات الموضوع المفارق هى تحديدات الوعى المحايث ومن ثم لن يصبح الموضوع المفارق سوى موضوع محايث وبذلك ننكر الجانب الميتافيزيقى لظاهرة المعرفة(١) .

المعضلة الثالثة :

معضلة المعرفة القبلية :

يرى هارتمان أن تفسير أفلاطون للمعرفة القبلية ووصفه لفعل هذه المعرفة هو مصدر معضلة المعرفة القبلية.

كان أفلاطون فى محاورة فيدون فى اطار البرهنة على خلود النفس قد قدم الحجة المشهورة (حجة التذكر) والقائلة بأن معرفتنا بجواهر الأشياء أو بصدق شئ معين ليست معرفة آتيه من الادراك الحسى ولكنها "تذكر" لما كان موجودا من قبل فى الوجود السابق للروح قبل حلولها فى البدن فهى تتذكر لما نسيته النفس بعد حلولها فى البدن ، فاذا كان هذا صحيحا فان هذا يعنى أن النفس كان لها وجود سابق على حلولها فى البدن ومن ثم فانها ستبقى خالدة بعد فناء البدن.

برهن أفلاطون على أن المعرفة "تذكر" فى محاولة مينون Meno بالقصة التى رواها بأن جعل عبدا جاهلا لم يتعلم الهندسة من قبل يصل بنفسه إلى مبادئ علم الهندسة بعد إجابته على عدة أسئلة موجهه إليه هذا يعنى أن المعرفة تم توليدها من المجيب نظرا لما حصل عليه من معارف فى حياة سابقة ، فاذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد فلابد أن تكون النفس قد إكتسبتها فى حياة سابقة على الحياة الراهنة. ولكن ما الذى عناه أفلاطون بالتذكر؟ يعنى أفلاطون بالتذكر:

(١) أن يذكرنا شئ بشئ آخر يقربنا إليه كأن نتذكر شخصا معينا برؤيتنا لشخص ينتمى إليه

(٢) وأن يذكرنا شئ بشئ آخر شبيه له ، فنحن نتحدث فى الرياضيات مثلا عن "المساواة" كمعنى مجرد ولكن ما مصدر وجود هذه الفكرة فى عقولنا؟ هل هو رؤية قطعتين متساويتين من الخشب أو من مادة أخرى؟ هنا يجب ملاحظة شيئين :

---

(1) Ibid, Tome I, P. 109.

أ – المساواة بمعناها المجرد شئ آخر غير قطعتى الخشب المتساويتين فنحن نرى قطعتى الخشب المتساويتين ولانرى المساواة الرياضية.

ب – قطعتا الخشب المتساويتان ليستا متساويتين بالضبط مهما كانت دقة الأجهزة المستخدمة. لايمكن إذن إدراك موضوعات الرياضة بالبصر أو اللمس ، ولكن الفكرة التى تتكون عنها تقترحها الرؤية أو اللمس. تكوين الأفكار الرياضية على هذا النحو هو بالضبط ما يعنيه أفلاطون بالتذكر ، ولكن أن يذكرنا شئ بشئ "رؤية قطعتى الخشب المتساويتين" بفكرة المساواة الرياضية ، فإن هذا التذكر يقتضى أن نكون على علم مسبق بها. هكذا كانت الحواس دائما منذ بداية حياتنا تلعب دور "المذكر" لأشياء ليست موضوعات لإدراك حسى مباشر. هذه الأشياء "قياسات مثالية" Ideal Standards " تعود معرفتنا بها إلى "قبل" إدراكنا الحسى لها. هذه المثل هى "صور" الأشياء الموجودة فى عالمنا الحالى ولا ينطبق هذا على الموضوعات الرياضية فقط ولكن على سائر موضوعات المعرفة[1].

يرى هارتمان أن أفلاطون حين جعل المعرفة بجواهر الأشياء لا تتم عن طريق الادراك الحسى وإنما تتم عن طريق ارتداد النفس على ذاتها وهو ما عبر عنه أفلاطون "بالتذكر" هو إرتداد تصاحبه شهادة الحواس ، فالأشياء الحسية هى مجرد صور أو أشباح تذكرنا بمثلها الموجودة فى العالم المثالى والحواس غير قادرة على إدراك الأشياء فى جواهرها أو فى صورتها المثالية ، فإدراك جوهر الأشياء يتم دون أن تكون الأشياء ذاتها معطيات للوعى أى يتم بحدس داخلى للذات وهذا تناقض[٢].

من هنا وجد هارتمان نفسه أمام المعضلة الآتية :

الفكرة : لا يمكن "للحدس" أن يفسر المعرفة القبلية بالموضوعات الواقعية، نعم يمكن التحدث عن وعى مباشر أو حدس خالص للجواهر المثالية ، إلا أنه لا يمكن أن نفسر كيف يمكن أن يكون هناك حدس بموضوعات واقعية مفارقة ما دامت هذه الموضوعات ليست موضوعات محايثه. كل ما يقرره الوعى أنه يمكن إدراك الملامح الضرورية للموضوعات ذات الوجود الواقعى دون أن يهتم بما اذا كان هذا الوجود معطى كشئ موجود أو لا ، فالوعى مجرد توقع لتحديدات موجود واقعى ، أما أن يكون هذا المعطى ذا وجود واقعى أو لا فهذا خارج اهتمام الوعى. ينتج عن

---

[1] Taylor, A.E. "Plato, The man and his work" Metheum & Co. Ltd. First Published 1962, reprinted 1978, P. 186, 187.
[2] PMC, Tome I, P.144,145

هذا: التناقض بين إدعاء الذات بإدراكها للملامح الضرورية لموضوع موجود وبين عدم اهتمامها بوجود الواقعي.

كما يتعارض هذا مع ضرورة أن يكون حدس موضوع موجود حدسا بعديا.

لا يفسر الحدس القبلى إذن المعرفة القبلية بالموضوعات القبلية الواقعية[1] .

نقيض الفكرة : يبدو أن المعرفة القبلية بموضوع مفارق يجب أن تكون حدسا فالاختلاف بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية ليس هو ذاته الاختلاف بين الفكر والحدس ولا بين نشاط العقل والسلبية أو الإستقبال فاذا إحتكمنا إلى الظواهر ، وتركنا جانبا الاختلاف بين الواقعية والمثالية. فاننا نجد أن كلا العنصرين "النشاط والسلبية" يميزان المعرفة التجريبية. هل هذا يعنى أن كلا العنصرين يجب أيضا أن يميزا المعرفة القبلية ، بعبارة أخرى : هل هناك نشاط أو فاعلية بالمعرفة القبلية ؟

المعرفة القبلية مأخوذه فى ذاتها تتصف بلاشك بإنها حدس خالص ، موضوعها ليس أقل وجود فى ذاته من موضوع الحدس التجريبى. لا تخلق الذات موضوعها بطريقة فعالة ولكنها فقط تدركه ، فموضوعها موجود بطريقة مستقلة عن فعل إدراكه ، فالمعرفة القبلية يمكن تعريفها بأنها إستقبال داخلى أو منطقى تدرك الذات الموضوع داخلها الا انه مع ذلك ليس هو الذات ، فهو ذو واقعية مدركة بطريقة مثالية. ثم أنه لا وجود – من جهة أخرى – لنشاط أو فعالية فى المعرفة القبلية هناك فعالية ونشاط فقط فى المعرفة البعدية ، فعندما يتجه الوعى نحو الموضوعات أو نحو جوانب منها ، فان اتجاه الوعى هذا هو فعل فعال نشط يتضح مع تقدم المعرفة فى جانبها الدينـاميكي. ولكن هذه الفعالية لا تلغى صفة الاستقبال Receptivite التى تميز المعرفة بوجه عام ، الا انها ليست صفة للمعرفة القبلية. هذا التلقى – السلبية – التى تميز المعرفة القبلية والبعدية لا تحدث دون نشاط معين من جانب الذات التى تتلقى والذى هو وجود الذات أمام موضوعها[٢] .

فاذا كانت المعرفة القبلية بموضوعات مفارقة تبدو من ناحية أنه لا يمكن ردها إلى الحدس من حيث أن هذا يؤدى إلى تناقض ، ومن ناحية أخرى يجب أن تكون حدسا من حيث أنها مجرد وعى داخلى أو تلقى داخلى ، فان هارتمان يقرر مطمئنا أن المعرفة القبلية ليست حدسا من حيث أن الوعى هو مجرد وعى داخلى محض بينما موضوع المعرفة موضوع مفارق وليس محايثا للذات. معضلة الحدس

---

[1] Ibid, Tome I, P.110,111

[2] Ibid, Tome I. P. 128, 129

توضح أن تصور الحدس لا يمكنه أن يحل مشكلة المعرفة القبلية بموضوعات مفارقة. يمكن أن تزول هده المعضلة فقط بأن نختار بين بديلين : إما أن نلغى صفة الوعى المباشر Apprehension وهى صفة الحدس أو أن نلغى مفارقة الموضوعات[1]

المعضلة الرابعة :

معضلة معيار الصدق:

كنا قد إنتهينا فى الفصل السابق إلى أن هارتمان يفرق بين "صدق المعرفة" و "الوعى بصدق المعرفة" فصدق المعرفة هو حدوث تطابق بين موضوع مفارق وصورته ، أما "الوعى بصدق المعرفة" فهو وعى الذات بهذا التطابق. يرى هارتمان أن صدق المعرفة صدق مطلق[2] فالمعرفة إما صادقة صدقا مطلقا أو كاذبة كذبا مطلقا. يعنى هارتمان بالصدق "المطلق" أن القول بأن محتوى المعرفة صحيح ليس سوى تعبير عن حالة الأشياء والتى لا يغير الشك أو اليقين فيها ، فالقضية التى تعبر عن حالة الأشياء المعطاه تبقى صادقة حتى لو لم يقم أى شخص بصياغتها أو حتى بالتفكير فيها وسواء أكان هناك معرفة بها أو لا فقيمتها لازمانيه Supra-temporelle أبدية مطلقة[3] . فالصدق المفارق المطلق لا يعنى سوى أن هناك علاقة اتفاق بين تركيبات معرفية محايثه وموضوع واقعى موجود ، هذا الصدق لا صلة له بالصفة الزمانية أو اللازمانية للموضوع ، فهو صدق يتأكد بالنسبة لكل الذوات وفى كل الاوقات[4]

ولكن اذا كان الصدق مطلقا ، فالوعى بالصدق ليس مطلقا فليس من الضرورى أن يكون هناك وعى بالصدق أو الكدب. من هنا رأى هارتمان أن ظاهرة "صدق المعرفة" لا تشكل معضلة وإنما تكمن المعضلة فى الوعى بهذا الصدق المطلق للمعرفة ، لا وجود لوعى مطلق بالمعرفة يستبعد كل خطأ. من هنا رأى هارتمان أن معضلة الوعى بصدق المعرفة ترتد إلى معضلة معيار صدق المعرفة. هل هناك معيار لوعى الذات بالتطابق أو عدمه بين موضوع مفارق وصورة لهذا الموضوع؟ هل هناك معيار بصدق المعرفة ؟[5].

---

(1) Ibid, Tome I. P. 145, 146
(2) Ibid, Tome I. P. 112
(3) Ibid, Tome II. P. 128
(4) Ibid, Tome II. P. 131
(5) Ibid, Tome I. P. 112. Tome II. P.136

رأى هارتمان أن الشكاك القدماء قد صاغوا هذه المعضلة وإنتهوا من هذه الصياغة إلى أنه لا وجود لمثل هذا المعيار ، إذ أن هذا المعيار إما أنه موجود داخل الوعى أو خارج الوعى، إذا إفترضنا أنه داخل الوعى فلن يكون بإمكانه توضيح الإتفاق بين موضوع مفارق وصورة محايثة ، كل ما يمكن أن يبرهن عليه هو اتفاق تركيبات محايثه أى تماثلات بعضها مع بعض، اذن هو ليس داخل الوعى ولكنه اذا كان خارج الوعى ، أى مفارقاً للذات مثله فى ذلك مثل الموضوع ذاته فانه عندئذ يجب على الوعى أن يبحث عن معيار آخر لمعرفة هذا المعيار المفارق، ومعيار ثالث لمعرفة المعيار الثانى وهكذا. ليس معيار الصدق اذن خارج الوعى. إذن لا وجود لمعيار صدق المعرفة(*) .

يرى هارتمان أن معيار صدق المعرفة يجب أن يسمح بمقارنة صورة الموضوع بالموضوع ذاته ولكن مقارنة تمثل محايث بموضوع مفارق تكون علاقة مفارقة للذات. من هنا فانه يعرض المعضلة على النحو التالى :

الفكرة: يجب على المعيار أن يكون تمثلا كى يخدم كذات يقوم بعملية المقارنة بين الصورة والموضوع فى ذاته ، إلا أن الذات لا يمكنها – وفقا لطبيعتها – الا أن تقارن تمثل موضوع بشئ موجود داخل مجالها الخاص بها.

نقيض الفكرة :لا يمكن أن يكون "معيار الصدق" تمثلا لأن مقارنة صورة موضوع بالموضوع فى ذاته لا يمكن أن تتم بواسطة تمثل موجود داخل الذات. معيار صدق المعرفة – وفقا لنقيض الفكرة – إذن موجود فى ذاته وليس من أجل

(*) صياغة الشكاك لمعضلة معيار الصدق هى صياغة هارتمان Tome I.P.112 . يرى الباحث أن الشكاك القدماء فى رفضهم لوجود معيار لصدق المعرفة لم يبينوا هذا الرفض اعتمادا على أن هذا المعيار يجب أن يكون إما داخل الوعى أو خارجه ولكنهم أنكروا وجود المعيار لأسباب أخرى فلقد ذهب سكتوس Sectus إلى أن أى معيار نحكم بواسطته على صدق المعرفة بواقعية مفارقة يمكن الشك فيه اعتمادا على أن كل ما ليس موضوع ملاحظة حالية يمكن الشك فى معرفته. إذن هنا المعيار يمكن الشك فيه ومن ثم فهو فى حاجة إلى معيار ثان لتبريره ولكن هذا المعيار الثانى فى حاجة الى معيار ثالث وهكذا. وحيث أنه يستحيل أن نستمر إلى مالا نهاية. إذن لا وجود لمثل هذا المعيار الذى نؤسس به صدق المعرفة بالواقع .

ملحوظة: سبب إختيارنا "لسكتوس" دون غيره من الشكاك القدماء أنه فى هجومه على كل ادعاءات الدجماطيقيين بإمكان وجود معرفة صادقة بواقعية خارجية ، فانه يلخص تقريبا كل حجج الشكاك بمن فيهم الذين أتوا من بعده فى تاريخ المذهب الشكى كما أنه يعتبر – فى تاريخ الفلسفة – المؤرخ للمذهب الشكى.

Saunders, Jason, L.ed "Greek & Roman Philosophy after Aristotle" The Free Press, New York, Collier-Macmillen Limited, London 2nd Printing 1967 (pp. 152-182).

- Popkin, Richard, "Skepticism" in Encyclopedia of Philosophy, P. 450

الذات العارفة فقط ولكنه - وفقا للفكرة - موجود داخل الوعي. اذن فهو ليس معيارا لصدق مفارق.

رغم هذه النتيجة التى إنتهى اليها هارتمان فإنه يرى أنه لا يجب أن نخلص من هذا - كما ذهب الشكاك - إلى عدم وجود مثل هذا المعيار، إذ أن هذا سيدخلنا في صراع مع ظاهرة الوعى بصدق المعرفه، إذا أردنا أن ننتهى إلى نفس نهاية الشكاك فإنه يجب أن نعتبر إدعاء الذات - بأنها يمكنها أن تميز المعرفة الصادقة من المعرفة الخاطئة - وهما. ولكن هذا - من جانبه - يضمر نتائجا لا يمكن قبوله، فهو يلغى - من ناحية - أساس كل العلوم والذى هو البحث عن أساس متين لصدق مفارق.

من هنا رفض هارتمان حجة الشكاك وذهب إلى أن هذه المعضلة ذات دلالة أعمق وأكثر ايجابية مما اعتقد الشكاك.

يرى هارتمان أننا إذا أردنا أن نتحدث عن "معيار للوعى بصدق المعرفه" فان هذا يضيف للعلاقة المكونة للمعرفة علاقة جديدة. فاذا كانت العلاقة الاساسية المكونة للمعرفة هى وعى الذات بموضوع مفارق ، فإن معيار الوعى هو معرفة بهذه المعرفة أو وعى بوعى الذات للموضوع. هذه المعرفة الجديدة يجب أن تكون مستقلة عن معرفة الموضوع وتضاف إليها كعنصر جديد.

يعرض هارتمان هذه المعضلة بطريقة أخرى يرى أنها أكثر ايجابية.

لنفترض أننا أمكننا البرهنة على العلاقة الأساسية للمعرفة - وعى الذات بموضوع مفارق - وعلى أن المعطى التجريبى والمعرفة القبلية كلاهما معقولان، أى أننا وجدنا حلولا للمعضلات الثلاث الأولى ، فإنه يمكن مع هذا أن يظل ادعاء الوعى بصدق المعرفة وهما ، ذلك أنه إذا كان يجب على الذات بمقتضى العلاقة الاساسية للمعرفة أن تكون قادرة على معرفة الموضوع وتكوين صورة عنه ؛ فان الوعى بأن هذه المعرفة صادقة يجب أن يكون بالنسبة للذات لحظة ثانية داخل المعرفة بالموضوع ومستقل عن الوعى الأصلى وعن المعطى التجريبى والتوقعات القبلية. لا يمكن لمعيار يلعب هذا الدور أن يكون داخل أو خارج الذات ولكنه يجب أن يكون علاقة جديدة تشمل كلا من الذات والموضوع ، وأن يكون وعيا ثانيا الى جانب الوعى الأصلى ومفارقا مثله . ورغم أن هذا التصور - تصور معيار صدق المعرفه - تصور ايجابى من وجهة نظر هارتمان ، الا أن التساؤل الذى ينشأ عنه هو: كيف يمكن أن تقوم علاقة بين الذات والموضوع مستقلة عن العلاقة الأولى[1]؟

[1] Ibid, Tome I, P.113,114

المعضلة الخامسة:

معضلة الوعي بالمشكلة:

رأينا في الفصل السابق كيف جعل هارتمان "حد التموضع" الحد الفاصل بين الموضوع المعروف وما فوق الموضوعي وأن هناك وعيا بعدم التطابق أي معرفة باللامعرفة.

يفصل هارتمان بين هذا الوعي "بعدم التطابق" وبين الوعي "بالصدق" الذي هو معرفة بالمعرفة: لاصلة بين هذا وذاك ، ذلك أنه من الممكن أن يكون لدينا صورة مطابقة adequat للموضوع ولكنها ليست صحيحه ، وبالعكس من الممكن أن يكون لدينا صورة صحيحة ولكنها ليست متطابقة. في الوعي بالصدق لدينا معرفة بمعرفة الموضوع داخل حدود التموضع ، ولكن الأمر في الوعي بعدم التطابق هو كيف يمكن أن يكون لدينا معرفة باللامعرفة ، أي معرفة بعدم معرفة ما هو خارج حدود التموضع – ما فوق الموضوعي – فنحن لا نعرف ما هو غير مدرك ، ولكن كيف يمكن أن نعرف هذا. فالوعي بالصدق معرفة واعية تتحرك داخل حدود التموضع ، أما "معرفة اللامعرفة" فهي أيضا معرفة واعية ولكنها تتخطى هذه الحدود لتدخل في "ما فوق الموضوعي" [1] .

من هنا كان لابد أن تظهر المعضلة التالية :

كيف يمكن إدراك ما يجب أن يبقى غير مدرك ، وكيف يمكن إدراكه من حيث أنه يبقى خارج حدود التموضع؟ كيف يمكن أن نموضع "ما فوق الموضوعي" دون أن يفقد طبيعته ، أي دون أن يتحول إلى موضوع؟.

الفكرة : تفترض المشكلة معرفة بما فوق الموضوعي ، أي تموضعه لأنها معرفة بما ليس موضوعا.

نقيض الفكرة:لا يمكن أن تكون المشكلة معرفة بما فوق الموضوعي ومن ثم لا يمكن أن تدل على تموضعه ، لأننا في وضعنا للمشكلة على النحو الذي وضعناه ، نحن نعرف أننا لا نعرف ما لا يتحول إلى موضوع معرفة.

ما نطلبه اذن هو أن نموضع "ما فوق الموضوعي" داخل الذات ولكن دون أن يفقد طبيعته ، أي أن يظل "ما فوق موضوعي". هذا يعني أن نعرف ما ليس معروفا على أن يظل هذا "غير المعروف" غير معروف ، ولكن هذا لن يكون سوى "توقع معرفة" وليس معرفة بالمعنى الصحيح.

---

[1] GdO, S.154, PMC, Tome I, P.114

هذا يعنى أن شيئا جديدا أو عنصرا جديدا يجب أن يدخل فى الوعى بالمشكلة. هذا العنصر الجديد ليس موجودا فى العلاقة المكونة للمعرفة أو فى الوعى بالصدق ولكنه يتخطى حدود التموضع. فمعيار الصدق ذاته لا يهتم سوى بما يوجد فى هذه الحدود. من هنا كان الوعى بالمشكلة يتضمن معضلة.

فلو إفترضنا أن المعضلات السابقة أمكن حلها ، وأصبح لدينا تفسيرا معقولا لوعى الذات بالموضوع ولمشكلات المعطى ومشكلات القبلية المفارقة وأننا برهننا على إمكانية الوعى بالصدق وعلى وجود معيار للصدق ، فلن يمكننا مع هذا تفسير كيف يمكن للذات فى تخطيها لحدود التموضع أن تعرف "ما فوق الموضوعى" ، لن يمكننا أن نفسر كيف يمكن أن نعرف ما ليس معطى للوعى ، ما لم يتحول لموضوع ، فلكى يكون الوعى بالمشكلة ممكنا ، فانه يجب أن توجد علاقة ثالثة بين الذات والموضوع الى جانب العلاقة الأساسية المكونة للمعرفة والعلاقة الثانية التى يتضمنها معيار الصدق والتى تقوم على العلاقة الأولى الأساسية. هذه العلاقة الثالثة الجديدة يجب أن تكون علاقة أرحب وأوسع من سابقيتها من حيث أن أحد طرفيها هو "ما فوق الموضوعى" ، وستكون علاقة مفارقة ومستقلة ، فهى ليست علاقة بين الذات والموضوع المدرك بالعقل ولكنها علاقة بين الذات وما فوق الموضوعى ، علاقة تكمن فى محاولة تخطى العلاقة الأساسية المكونة للمعرفة ولكن ألا يعنى هذا أن الوعى بالمشكلة سيكون تخطى للمعرفة الموجبة ؟ أى ليس معرفة موجبة ؟ ثم أن هناك جانبا آخر يعقد مشكلة المعرفة ، ذلك أن العلاقة بين الذات والموضوع أصبحت الآن ثلاث علاقات مختلفة مستقلة وتقوم على بعضها البعض ولكنها جميعا علاقات مفارقة تتحقق بطرق مختلفة ، فالأمر لم يعد ينحصر فى كيفية معرفة كيف يمكن لعلاقة تمس "ما فوق الموضوعى" أن تنشأ كما أن هناك سؤالا آخر ينشأ ويعد جزءا لا يتجزأ من معضلة الوعى بالمشكلة :

كيف يمكن للعلاقة الثالثة أن توجد داخل المجموع المكون للعلاقتين السابقتين ؟ وكيف يمكن للعلاقات الثلاثة أن تقوم كل منها على الأخرى بشكل إيجابى[1] .

المعضلة السادسة:

معضلة تقدم المعرفة:

رأينا فى وصف ظاهرة المعرفة أن الذات فى وعيها بعدم التطابق تتجه إلى تحقيق التطابق وهو ما ينتج عنه تقدم المعرفة ، أى إتساع دائرة الجزء المعروف ومن ثم تتغير حدود التموضع شيئا فشيئا مع تقدم المعرفة.

[1] PMC, Tome I, PP.114,116

يخلق تقدم المعرفة معضلة جديدة يمكن صياغتها على النحو التالى :

كيف يمكن أن تخلق "معرفة اللامعرفة" معرفة إيجابية بشئ ما :

هذه المعضلة تختلف عن المعضلات السابقة عليها فى انها لا تتضمن تناقضا – فكرة ونقيض الفكرة – كل ما تقرره هو أن حدود التموضع تتغير مع ادراكنا المتقدم شئيا فشيئا لما فوق الموضوعى وأن صورة الموضوع تتعدل. لا شئ فى هذا يحوى تناقضا. هذه المعضلة أبسط من المعضلات السابقة عليها ، فتقدم المعرفة ليس سوى نتيجة إيجابية لكل علاقة معرفية.

هذه الصفة الضرورية التى تظهر للمعرفة – صفة التقدم – تتضمن أكثر مما هو مجرد علاقة أساسية بين ذات وموضوع وأكثر مما هو وعى سلبى بعدم التطابق ، فلا العلاقة الأساسية للمعرفة ولا الوعى السلبى بعدم التطابق يمكنهما أن يفسران هذه الصفة الديناميكية للمعرفة ، فالوعى المتطور لا يعنى سوى أن شيئا ما لم يكن موضوع معرفة أصبح موضوع معرفة ومن ثم فإن ما فوق الموضوع يتلاشى شيئا فشيئا ، ولكن إذا كان "الموضوع الكلى Objiciendum" كوجود فى ذاته لا يمكن أن يتحول فى كليته إلى موضوع معرفة ، فإن هذا يعنى أن الجانب الديناميكى للمعرفة جانب يتعلق بالذات وليس بالموضوع ، بمعنى أنه إذا كان الموضوع فى كليته لا يتحول الى موضوع معرفة من حيث أنه ذو وجود فى ذاته ، فان هذا يعنى أن تطور المعرفة ليس سوى إدعاء من قبل الذات بأنها تدرك الموضوع إدراكا متقدما ، ولكن كيف تحقق الذات هذا الإدراك المتطور ، هذا هو ما يتطلب تفسيرا ويخلق الصعوبة.

فلو إفترضنا أن العلاقة الأساسية بين الذات والموضوع أصبحت علاقة معقولة وأصبح لدينا تفسيرا لكيفية وعى الذات للموضوع وتحديد الموضوع للذات رغم أن كلا منهما مفارق للآخر ، وأن المعرفة التجريبية والقبلية كلاهما ممكن وأننا وجدنا حلا لمعضلة معيار صدق المعرفة وأن الذات يمكنها – بطريقة سلبية – أن تعرف ما لم يتحول بعد الى موضوع معرفة، فإننا مع هذا نظل عاجزين عن تقديم تبرير لمعرفة ايجابية بما فوق الموضوعى ومن ثم تفسير تقدم المعرفة.

إن تفسير تقدم المعرفة يفترض علاقة معرفية رابعة بين ما ليس موضوع معرفة وإنما يتحول شيئا فشيئا إلى موضوع معرفة وبين الذات . هذه العلاقة أوسع من العلاقة الأساسية بين الذات والموضوع ومن معيار صدق المعرفة الذى يشكل العلاقة المعرفية الثانية والعلاقة الثالثة التى هى الوعى بالمشكلة. هذه العلاقة

الرابعة يجب أن تكون أرقى من سابقاتها إذ أنها تتطلب حلا لسائر المشكلات التى تمثلها المعضلات السابق عرضها كما تقوم بينها وبين العلاقات الثلاث الأولى روابط صله ، فهذه العلاقة تقترب من العلاقة الأساسية الأولى وتوسع منها ، كما تنشأ بينها وبين العلاقة التى يفترضها معيار المعرفة صلة من حيث أنها تجعل صدق المعرفة قابلاً للتغير بإتساع محتوى المعرفة.

هكذا تنطوى معضلة تقدم المعرفة على سائر المعضلات السابقة عليها وتمثل فى نفس الوقت معضلة جديدة. هنا تظهر مشكلة المعرفة فىكليتها فى قيام أربع علاقات بين الذات والموضوع مستقله كل منها عن الأخرى وتعتمد كل منها على الأخرى فى نفس الوقت. من هنا شكلت مجموعة العلاقات الأربعة معا مشكلة جديدة إلى جانب المشكلة التى تثيرها العلاقة الرابعة بصورة منفرده[1] .

معضلة الوجود:

رأينا فى تحليل هذه النقاط أن علاقة المعرفة ليست مجرد علاقة بين ذات عارفة وموضوع معروف ، يدلل على ذلك حد الموضوعية واتساع مجال الجزء المعروف تدريجيا مع تقدم المعرفة ، ووعى الذات السلبى بأن هناك حدا فى معرفتها بالموضوع فى ذاته لا يمكنها تجاوزه . هذا يعنى أن مركز جذب العلاقة المكونة للمعرفة يوجد ما وراء العلاقة بين الذات والموضوع كموضوع معرفة ، يوجد داخل اللامعقول أو بدقة أكثر يوجد داخل "ما لا يمكن معرفته Transintelligible " فوراء موضوع المعرفة يبرز الشئ الموجود ، ووراء علاقة المعرفة تبرز العلاقة الأنطولوجية بين ذات وموضوع لكل منهما وجود فى ذاته مفارق للآخر.

ولكن مم تتكون العلاقة الأنطولوجية المختبئه وراء العلاقة المعرفية ، ما هى طبيعة هذا الشئ الموجود من حيث أنه مستقل عن كل وعى وإدراك : ما الذى نعنيه "بالشئ فى ذاته" وبأى معنى إيجابى نأخذ اللامعقول.

هنا تبرز معضلة "الوجود" – والتى تقف خلف معضلات المعرفة – فى هذه التساؤلات. يقتضى قبل تحديد طبيعة العلاقة المكونة للمعرفة أن نتأكد من الأساس الأنطولوجى الذى ترتكز عليه وأن نهتم إهتماما مسبقا بمعضلات الشئ فى ذاته و "اللامعقول".

---

[1] Ibid, Tome I, P.117,118

ولكن كيف يمكن لصعوبات مشكلة المعرفة أن تتضح بناء على العلاقات الأنطولوجية وهذه الأخيرة أكثر غموضا من الأولى ؟ فنحن لا نعرف جوهر "الشئ في ذاته" و "اللامعقول" أو العلاقة الأنطولوجية مع الذات.

مع هذا يرى هارتمان أن تحليل مشكلة المعرفة هو ذاته ما يوضح لنا الجوانب الأنطولوجية ، فهذه الجوانب جوانب أساسية متضمنه فى مشكلة المعرفة وتمثل الجانب الميتافيزيقى لمشكلة المعرفة.

يعترف هارتمان بأن هذا التصور يحمل تناقضا ولكنه تناقض - كما يقول - لا يمكن إنكاره ، فعلاقة المعرفة تجد أساسها فى الأنطولوجيا ولكن من جهة أخرى لا يبرر هذا الجانب الأنطولوجى سوى المعرفة ذاتها. هذه حقيقة تبررها الوقائع ذاتها ولا يمكننا إنكار الجانب الأنطولوجى لمشكلة المعرفة الا بانكار الوقائع ذاتها.

نقطة أخيرة يقررها هارتمان وهى أن المشكلة الأنطولوجية هى أساس كل معضلات المعرفة السابق عرضها ، فاذا أمكن حل هذه المعضلة ، فان هذا يعنى حل سائر معضلات المعرفة ، لأن إمكانية الوعى بصفة عامة والوعى بالمعطى بالتجريبى ، وبالمعرفة القبلية ، وبمعيار صدق المعرفه ، والوعى بمشكلة المعرفة وتطورها تعتمد على جوهر الشئ الموجود والذات الموجودة فى ذاتها وعلى العلاقة الأنطولوجية التى تربط بينهما. فالمشكلة الميتافيزيقية الرئيسية فى مشكلة المعرفة هى فى أساسها مسألة أنطولوجية[1] .

---

[1] Ibid, Tome I, P.119,121

الفصل الرابع

الأساس الأنطولوجي

لنظرية المعرفة

مقدمة

رأينا فى الفصل السابق كيف أن جميع معضلات المعرفة تتمركز داخل معضلة الوجود ما دام الموضوع ليس مجرد موضوع لذات . ورأينا فى الفصل الثانى فى تحليل ظاهرة المعرفة كيف أن كل علاقة معرفية هى فى أساسها علاقة أنطولوجية بين ذات وموضوع لكل منهما وجود فى ذاته ، وكيف أن المعرفة حين تتجه الى موضوعها فإنها تتجه الى موضوع مفارق موجود بصورة مستقلة عن معرفته. وإذا كنا قد رأينا انه لا معرفة بدون ذات ، فإن الطريقة التى تتجه بها الذات نحو الموضوع هى نفس الطريقة التى تتجه بها المعرفة نحو الموضوع ، فالموضوع بالنسبة للمعرفة ليس نتاجا لها أو فعلا لها وإنما تقف أمامه وجها لوجه.

من هنا نجد أن العلاقة بين المعرفة والوجود علاقة وطيدة ، فإذا كان كل ما يمكن معرفته من الوجود لا يمكن تحديده إلا بالمعرفة ، فالمعرفة هى ما تكشف لنا عن الوجود ، فالوجود من ناحية أخرى سابق بالضرورة عن المعرفة ـ هو ما يقدم للمعرفة أساسها الأنطولوجي. هذا السبق سبق ضرورى ، فهو – وفقا لهارتمان – ليس نتيجة نظرية معينة ولكنه سبق تفرضه طبيعة الظواهر.

ولكن ما هي العلاقة التي تربط بين هذين المبحثين –مشكلة المعرفة و الانطولوجيا – والتي من شانها ان تضع حدود كل منها ؟

يري هارتمان ان تصور" الشئ في ذاته" هو ما يعوق وضع حدود كل منهما[١]

ولكنه من جهة أخرى هو ما يقدم لنظرية المعرفة أساسها الأنطولوجى[٢]، كما أنه المطلب الأساسى لتكوين نظرية نقدية . فمن جهة يعترض هارتمان على التصور السلبى "للشئ فى ذاته " الذى قدمته المثالية الكانطية. ما يريده هارتمان هوتصور ايجابى" للشئ فى ذاته ".[٣] ومن وجهة أخرى لا يتبنى هارتمان الموقف المثالى للكانطية البعدية – رغم أنها تمثل اتجاها نقديا – اذ أنها لا تفسح مجالا للشئ فى ذاته ، ولا المثالية التى تضع الشئ فى ذاته داخل الذات وتحوله الى "أنا فى ذاته" مختبئا داخل الانا التجريبية[٤] .

---

(1) PMC Tome I. P. 249
(2) Ibid. Tome I P. 249
(3) Ibid, Tome I P. 320
(4) Ibid, Tome I P. 250

ولكن كيف يمكن "للشئ فى ذاته" كتصور إيجابى ان يقدم للمعرفة أساسها الانطولوجى؟ ألا يمكن عندئذ أن يفسر على أنه الواقعية الظاهرة أمامنا وعندئذ يتم التوحيد بينه وبين الظواهر؟ إعترف هارتمان بهذه الصعوبة ومن هنا فقد قدم الى جانب تصور الشئ فى ذاته تصور "اللامعقول" وهما معا يقدمان للمعرفة جانبها الأنطولوجى[1] .

التصور النقدى للشئ فى ذاته

لم تحدث أية فكرة - داخل نظرية المعرفة - خلافا مثل هذا الذى أحدثه تصور" الشئ فى ذاته" ولم يحدث أن تناول أى مدهب نظرية المعرفة دون أن يناقش طبيعة هذا الشئ ذى الوجود المستقل فى ذاته عن المعرفة.

يبدو أن هارتمان كان يضع هذه الحقيقة التاريخية نصيب عينيه وهو يطلق حكمه التاريخى بإعلان رفضه لسائر التصورات الميتافيزيقية المثالية والواقعية على السواء - على إختلاف انساقها - التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة "للشئ فى ذاته" وحجته فى ذلك أنه إذا كانت المثالية - من جانب - على إختلاف أشكالها - قد بحثت عن كل الطرق الممكنة لإلغاء هذا التصور* فإنها قد باءت بالفشل ، إذ أن مشكلة الشئ فى ذاته تعود لتفرض نفسها وتظهر بأشكال أخرى ، واذا كانت النظريات الواقعية أرادت بكل قوتها ان تستدل من هذا التصور على دلالة إيجابية إدراكا منها أن هذا التصور هو الدعامة الأساسية التى يمكن أن تؤكد موقفها الواقعى ، فهى أيضا قد جانبها الصواب إذ انها بمحاولتها تقديم معنى إيجابى "للشئ فى ذاته" قد دخلت فى سلسلة لا نهائية من المعضلات

ينتهى هارتمان من هذا النقد لسائر الاتجاهات السابقة عليه إلى أن "الشئ فى ذاته" يمثل احدى المشكلات الميتافيزيقية الحتمية غير القابلة للحل والتى لا يمكن معها لا أن نستبعدها ولا أن نردها الى صياغة بسيطة ولا أن نلغى دلالتها

---

[1] Ibid, Tome I P. 303

* كان هدف المثالية من رفض تصور "الوجود فى ذاته" الموجود على حقيقته فى الواقع هو دحض المذاهب المادية اتى ترى فى المادة أساس الوجود. لذا قد رأت أنه إذا استطاعت أن تبرهن على عدم وجود "جوهر مادى" فإن هذا كاف لدحض هذه المذاهب، ولكى تبرهن على عدم وجود "جوهر مادى" وجدت وسيلتها الفعالة فى إنكار الواقعية المستقلة للمادة وإنكار أن خصائص اللون والشكل والصوت خصائص للموضوعات المادية الموجودة وجودا مستقلا وإثبات أن هذه الخصائص تعتمد فى وجودها على إدراكنا.

الميتافيزيقية. ان أبسط الحلول التى يجب أن نأخذها هو أن نعترف بعدم قدرتنا على حل هذه المشكلة[1]. .

يرى الباحث أن هارتمان فى حكمه التاريخي هذا قد حالفه الصواب ، وكان محقا فيما ذهب إليه. فإذا بدأنا بالإتجاهات المثالية وناقشنا دعواها بإنها رغم محاولتها إلغاء تصور "الشئ فى ذاته" فإن هذا التصور قد فرض نفسه عليها، فإننا نجد "ليبنتز" الذى تكمن مثاليته فى رفضه الإقرار بوجود واقعي حقيقي للمكان والزمان أو وجود واقعي مستقل للمادة المركبة بالضرورة[٢] يذهب الى أن العالم الذى ندركه والأجسام التى نميزها فيه لها إمتداد وشكل ومكان وحركة ، هذا العالم المادى عالم ظواهر وليس عالم حقائق. لم يستطع "ليبنتز" مع هذا أن ينكر "الوجود الحقيقي. لقد أقر بوجوده ولكنه أنكر قدرتنا على إدراكه ، ذهب الى أن هذا العالم ينتج عن تجمع المونادات وأن هذه الوحدات التى يتركب منها لا إمتداد لها ولا شكل ولا مكان ولا زمان ملا حركة ومن ثم فهى أيضا لاتدرك[٣] .

وإذا إنتقلنا إلى (باركلى) فاننا نجد مثاليته تكمن فى مبدأه المشهور "esse is percipi الوجود هو ما يدرك "فلا وجود -طبقا لباركلى - سوى للأفكار الموجودة فى عقل المدرك . ما يعنيه باركلى هنا "بالوجود " ليس هو عالم الظواهر ولكن الوجود فى جوهره أى "الشئ فى ذاته". هذا الجوهر هو ما ندركه ، ما لا يمكن إدراكه هو فقط المادة ، إذ أن ما تقدمه لنا الحواس أفكارا وليس مواد[4] .

لم يستطع "باركلى" إذن هو الآخر أن ينكر وجود "الشئ فى ذاته".

أما "كانط" فلم يستطع لا أن يبرهن ولا أن يرفض "الشئ فى ذاته" من هنا فقد قدم تصورا يمكن وصفه بأنه تصور سلبى للشئ فى ذاته. فحين رأى كانط أن المعرفة الإنسانية تنبع من مصدرين فى العقل هما الحساسية والفهم وأن هاتين الملكتين تتعاونان معا فى خلق المعرفة بفضل الصور القبلية للحساسية وهى العلاقات الزمانية المكانية لحدوسنا الحسية والمقولات القبلية للفهم وهى ما تجعل المعرفة ممكنة ، فإنما كان يعنى بالمعرفة الإنسانية ، المعرفة بعالم الخبرة بالواقع التجريبى ، هذا العالم هو فقط ما يمكن لنا أن نعرفه وهو فقط موضوع إدراكنا فهو ما يتفق وحدود قدراتنا العقلية. إلا انه لا يوجد ما يبرهن لنا أن عالم الخبرة هو فقط

(1) PMC, Tome I, P. 303

(2) Acton, H.B "Idealism" in "Encyclopedia of philosophy" Vol. 4 P. 112

(٣) على عبد المعطى محمد (ليبنتز) دار المعرفة الجامعية ص ٢٣٤.

(4) Berkeley "Treatise concerning Principles of Human knowledge" PP. 73-75 edited by "Lewis White Beck. 18th Century Phlosophy. Paul Edwards & Richard Popkin

ما يوجد. من هنا فقد قدم كانط المصطلح (noumena) ليعنى به الشئ فى ذاته فى مقابل الظواهر Phenomena ، ولكن ما هو هذا "الشئ فى ذاته" ؟ لا شك أنه ليس موضوع حدس حسى من حيث أنه لا تصدر لنا عنه إنطباعات حسية. هل هو إذن موضوع حدس عقلى ، لا وجود لدينا لملكة الحدس العقلى ولا يمكننا حتى تصور إمكانيتها ، إذن لا وجود لتصور "الشئ فى ذاته" بالمعنى الإيجابى. ولكن من جهة أخرى يبدو أن هذا التصور لا غنى عنه لانه يرتبط بنظرية كانط فى الخبرة ، كان من الممكن الاستغناء عن التمييز بين الظواهر والأشياء فى ذاتها ومن ثم الاستغناء عن تصور الشئ فى ذاته لو تصور كانط الذات الإنسانية ذاتا خلاقة بالمعنى الكامل للكلمة أى تمارس كل عملية المعرفة ولكنه لم يتصورها على هذا النحو ، لقد جعلها كانط تسهم فقط بالعناصر الصورية للخبرة، من هنا لا يمكننا رفض هذا التمييز ولا رفض تصور الشئ فى ذاته . لا يمكننا إذن إنكار وجود الأشياء فى ذاتها ، ولكن ما دامت المقولات لا تنطبق الا على ما هو ذو واقعية ظاهرة أى أنها لا تنطبق على الأشياء فى ذاتها ولا تقدم لنا معرفة عنها لم يجد كانط بد سوى من الإقرار بأن "الشئ فى ذاته" تصور سلبى وليس إيجابيا[1].

ومن بعد كانط تطورت "المثالية الترنسندنتالية" الى مثالية مطلقة حمل لواءها الفلاسفة "فشتة وشلنج وهيجل" ممثلين للحركة التى عرفت بمثالية ما بعد كانط Post Kantain idealism . لقد أرادوا أن يحلوا التناقضات التى وقع فيها كانط بإزاء تصور "الشئ فى ذاته" ، ففشتة يذهب الى أن "الأنا" أو "الإرادة" ليست شيئا ضمن أشياء وليست رابطا لسلسلة عليه ولكنها "نشاط حر يحدد ذاته بذاته" فهى فقط ما يشكل الواقعية بصدق وكل ما عداها ذو وجود سلبى ، فهى مبدأ الحياة والعقل والمعرفة والسلوك وعالم الخبرة ، وإذا كانت هى كل ما يوجد فلا وجود لشئ خارجها ، لا وجود "لشئ فى ذاته" بمعنى موضوع مستقل خارج العقل[2] .

ولكن كيف يمكن تفسير العالم الواقعى ، برفض فشتة لتصور "الأشياء فى ذاتها" يصبح هذا العالم ليس سوى خبرات أو ظواهر . يرى فشتة مع هذا أن هذا العالم عالم موضوعى ، بل أنه ميدان الصدق الوحيد. هذا العالم من إنتاج الآنا وليس معلولا للأشياء فى ذتها ، فالشئ فى ذاته فكرة خرافية من إختراع الفلسفة

---

(1) Copleston, F. "A History of Philosophy. Kant" Vol. 6. Image books, Garden City, New York. 1960 PP. 61-64.

(2) Thilly, Frank & Wood, Ledger "A History of Philosophy" Holt, Rinehart and Winston 1966 P. 453.

الكاذبة ، لا يعرف الفهم المشترك عنها شيئا. كان من الممكن لعالم الظواهر أن يكون وهما لو كان هناك أشياء فى ذاتها ذو وجود مستقل عنها ، ولكن كان العالم - عالم الظواهر - الذى ندركه عالم واقعى يجب أن نقبله ونحاول فهمه كما هو ، لا يمكننا أن نتجاوز الوعى بعقلنا النظرى ، فكل ما نعرفه هو أن الأنا تحدد نفسها وتعرف حدودها بواسطة اللاأنا- أى كل ما عداها ولكن لم تفعل الأنا هذا ؟ هذا ما لا يمكن تفسيره نظريا. ولكن يمكن حل هذه المشكلة عمليا ، وهى أننا ندرك هذا العالم ، فما ندركه ذو وجود واقعى، واقعيته موجوده لنا نحقق فيها مثلنا الأخلاقية، فالعالم وسيلة تحقيق أغراض أخلاقية، يتساوى عندئذ أن يكون عالما واقعيا أو عالما ظاهريا. فالأنا وجود ذو فعالية ذاتية فى حاجة الى عالم يقف منها موقف الضد تمارس فيه حريتها وتشعر فيه بوعيها بذاتها ، عالم محدد ذو نظام تحكمه قوانين يمكن بناء عليها أن تحقق الذات أغراضها[1].

ولكن هل استطاع فشتة بذلك أن يحل مشكلة "الشئ فى ذاته" ؟ تظل الحقيقة بأن العالم الواقعى ليس سوى عالم ظواهر وأن الشئ فى ذاته الذى أنكره فشتة قد تحول لديه إلى "أنا فى ذاته" مختبئا وراء الأنا التجريبية.

واذا كان كانط قد أبرز التناقضات الناتجة عن الإستخدام الخاص للعقل الخالص ، ومن جهة أخرى أبرز عمليات ملكة الفهم ، منتهيا فى النهاية الى الإعتراف بأن مقولات الفهم لا تنطبق على الأشياء فى ذاتها ، فإن "هيجل" على العكس حاول أن يبرز التناقضات الموجودة فى ملكة الفهم والتى لن يحلها سوى استخدام العقل الخالص ، فالعقل الخالص هو ما يقدم نقيض الفكرة التى من شأنها إزالة التناقضات ، ولكن هذا النقيض قد يجد نفسه فى مواجهة فكرة أخرى يجب البحث عما يركبهما معا وهكذا الى أن ينتهى الى فكرة المطلق.

هكذا إستعاد هيجل فكرة المطلق وغير المشروط Unconditional وقبلها وهى الفكرة التى رفضها كانط ورأى أن الشئ فى ذاته هو الفكر أو أن الفكر هو الشئ فى ذاته[2].

فإذا إنتقلنا الى الإتجاهات الواقعية وناقشنا دعوى هارتمان بأنها فى محاولتها تقديم معنى إيجابى للشئ فى ذاته قد دخلت فى سلسلة لانهائية من المعضلات ، فإننا

---

[1] Ibid , P. 457, 458

[2] Gardiner, Patrick "Nineteenth Century Philosophy" The Free Press, Macmillan 1969 P.67.

هنا أيضا يمكن أن نجد ما يؤيد قول هارتمان رغم أنه لم يقدم أمثلة من المعضلات ولم يذكر على وجه التحديد أى هذه الإتجاهات بالتحديد يقصد.

يتفق الفلاسفة الواقعيون جميعا على أننا ندرك الأشياء الخارجية فى ذاتها وأنها لا تعتمد فى وجودها على إدراكنا لها بل إنها توجد وجودا مستقلا[1]. يبدو أن هذا هو ما عناه هارتمان بتقديم الإتجاهات الواقعية لمعنى ايجابى للشئ فى ذاته ولكنهم فى إقرارهم بوجود الأشياء وجودا حقيقيا قد إختلفوا فى طريقة إدراكنا لها ومن هنا فقد إنقسمت الواقعية الى واقعية مباشرة ترى أننا ندرك الأشياء إدراكا مباشرا ، وواقعية غير مباشرة ترى أن إدراكنا يتم عن طريق المعطيات الحسية. لم يسلم كلا الإتجاهين فى تفسيره للإدراك من صعوبات وقفت أمامه لم يستطع أن يقدم لها حلولا مرضية. يبدو أن هذه الصعوبات هى ماعناه هارتمان بالمعضلات التى واجهت الإتجاهات الواقعية.

فالواقعية المباشرة - ممثلة فى الواقعية الساذجة والواقعية الجديدة وواقعية المنظور Perspective Realism لم تستطع فى تفسيرها للادراك أن تبرر الخدع والأوهام والهلوسات التى نعانيها ونختبرها كل يوم ، أو أن تفسر ضرورة العمليات العلية فى الإدراك وهو ما أقره العلماء[2] ، وهما السببان الذى من أجلهما قامت الواقعية غير المباشرة - ممثلة فى شكلها التقليدى - النظرية العلية أو الواقعية التمثيلية representative ثم الواقعية النقدية.

وإذا كانت الواقعية التمثيلية قد إعتقدت بأنها قد إستطاعت تبرير الأوهام والأحلام ونسبية الإدراك بقولها أن ما ندركه مباشرة هى المعطيات الحسية[3] فكيف يمكن الإستدلال على وجود الأشياء فى ذاتها ، بل ما السبيل على وجه الإطلاق لمعرفة أن هناك أشياء فى ذاتها.

من هنا فقد حاولت الواقعية النقدية أن تقف وسطا بين إدعاء الواقعية الساذجة بأننا ندرك الأشياء فى ذاتها إدراكا مباشرا وبين أن ما نعيه مباشرة فى الإدراك هو معطى أو محتوى عقلى تم حدسه ولكننا ننسبه الى الشئ فى ذاته أى نتعامل معه كما لو كان هو ذاته الشئ الذى يمثله[4].

---

(1) Wright, Crispin "Realism. Meaning and Truth". BasilBlackwell. Oxford 1987 P.1
(2) Price "Perception" Metheum & Co. Ltd. London 1932 P. 28
(3) Ibid, P. 67.
(4) Passmore. J. "Ahundred Years of Philosophy" Gerald Duckworth & Co. Ltd London 1966 P. 283.

التصور الإيجابي للشئ في ذاته :

يبقى الآن التساؤل : إذا كان هارتمان قد إنتقد سائر الإتجاهات المتافيزيقية في تناولها لتصور "الشئ في ذاته" منكرا على المثالية محاولة رفض هذا التصور، إذ أنه يعود ويفرض نفسه بأشكال أخرى، ومتهما الإتجاهات الواقعية التى حاولت تقديم تصورات إيجابية للشئ فى ذاته بأنها قد دخلت فى سلسلة لانهائية من المعضلات، فهل إستطاع هو أن يقدم تصورا إيجابيا بإمكانه أن يسد كل الثغرات التى رآها فى الإتجاهات التى سبقته؟

هذا ما سنحاول تبريره الآن :

يرى هارتمان أن تصور "الشئ فى ذاته" يفرض نفسه بنفسه وأنه ليس فى حاجة للتدليل عليه وأن صعوبات التدليل عليه صعوبات معرفية وليست صعوبات أنطولوجية، بمعنى أننا لو وضعناها فى ميدان الأنطولوجيا لإختفت على الفور. إن قبول وجهة النظر هذه هو ما يمكننا من تكوين تصور إيجابي للشئ فى ذاته. ومع هذا يرى هارتمان أن هناك أربعة دلائل أو شواهد تدلل عليه.

أ – يفترض الوعى التلقائى وجود الشئ فى ذاته :

كان هارتمان فى تحليله لظاهرة المعرفة قد ذهب إلى أن لدينا فى وعينا التلقائى بموضوع المعرفة الإحساس بأن هذا الموضوع ليس مجرد موضوع لذات. هذا الإحساس –لدى هارتمان– يشكل جانبا جوهريا من ظاهرة المعرفة لايمكن إنكاره، إذ أن فى إنكاره إنكار للوعى التلقائى الذى يشكل واقعة هامة فى ظاهرة المعرفة، وهو ما فعله المثاليون حين رفضوا هذا "الوعى" وذهبوا إلى أن الذات لا يمكنها أن تخرج عن ذاتها ولا تعرف إلا محتوياتها الخاصة وفى هذا رفض لا واع لموقف الوعى التلقائى.

ولكن إذا كان هارتمان يرى أنه لا نقاش حول أن "مبدأ الوعى" يشكل جزءا من ظاهرة المعرفة، إلا أنه يرى مع هذا أنه يتضمن معضلة إذ أنه من جانب لا يقرر وجودا للموضوع فى ذاته، ومن جانب آخر يفترض هذا الوجود فى ذاته للموضوع، ليس هذا فقط بل إن هاتين الدلالتين تنطبقان على الذات أيضا.

فالوعى من جانب لا يؤكد على الوجود فى ذاته للموضوع ما دام ما يقدمه لنا وما ندركه من الموضوع ليست سوى تماثلات هذا الموضوع وما ندركه من الذات ليست سوى تماثلاتها، ولكن من جانب آخر يفترض الوعى هذا الوجود فى ذاته

للذات والموضوع ذلك أننا إذا رفضنا -نتيجة القول بأن ما ندركه من الذات والموضوع ليس سوى تماثلاتها- القول بأن الوعى يؤكد على الوجود فى ذاته للموضوع، فإن هذا يحمل معه رفضنا أن الوعى يقرر وجودا فى ذاته للذات من حيث أن الوعى بالذات ليس وعيا مباشرا وإنما هو إنعكاس على الذات، كما أن محاولة حل هذه المعضلة برفض الوجود فى ذاته للذات سينطبق على الوجود فى ذاته للموضوع، عندئذ لن تصبح الذات والموضوع معا سوى تماثلات لواقعية ثالثة يمثل البرهنة على وجودها برهنة على وجود فى ذاته مصطنع، فإنكارنا للوجود فى ذاته هو إلقاء بأنفسنا فى الوهم، إذ أن التماثلات التى ندركها لا بد أنها تماثلات لوجود هو وجود فى ذاته وإلا فما الذى تمثله هذه التماثلات؟ يفترض الوعى التلقائى إذن الوجود فى ذاته[1] .

ب- يتضمن تصورا "الظاهرة" و "موضوع المعرفة" بالضرورة الشئ فى ذاته :

إنتهينا مع هارتمان إلى أن الواقعية لا تنحصر فى هذا الذى ندركه مباشرة ويقدمه لنا الوعى التلقائى. إذن فيم تنحصر الواقعية؟ تنحصر فيما هو خارج الوعى، وهذا هو ما يجعل الشئ فى ذاته كموجود فى ذاته مستقل عن المعرفة ممكنا.

يضيف هارتمان إلى هذا أن تصور "الظاهرة" وتصور "موضوع المعرفة" يساعدنا على صياغة تصور إيجابى للشئ فى ذاته.

بادئ ذى بدء يرفض هارتمان ثنائية "الظواهر" و "الأشياء فى ذاتها" بالمعنى الذى إستخدمه كانط، أى "الأشياء كما تبدو" و "الأشياء على حقيقتها"، وبالمعنى الذى أراد به فلاسفة المعطيات الحسية "بالظواهر" وسيطا يدلنا على الأشياء فى ذاتها. لا وجود دى هارتمان للظواهر بهذا المعنى. يستخدم هارتمان الظواهر بمعنى آخر. "الظاهرة Erscheinung" -وفقا لهارتمان -هى التركيب الموضوعى داخل الوعى أو صور الموضوع التى أحدثها فعل المعرفة داخل الذات. هذه الصورة ليست ذاتية ولكنها موضوعية من حيث أنها تمثل الموضوع. على هذا النحو فقط تدلنا الظواهر على وجود الأشياء من حيث أنها صورة الموضوعات لا بمعنى أنها ما يبدو لنا من الأشياء[2] .

---

[1] PMC, Tome I, P. 305,306, GdO, S. 15,16.
[2] PMC, Tome I, P. 310.

"الشئ فى ذاته" هو الوجود الواقعى المفارق الذى يتمتع بديمومه فى الوجود. هو موضوع المعرفة في كليته Objiciendum الذى تتجه إليه المعرفة دائما، فالوعى فى إتجاهه نحو الموضوع إنما يتجه إليه داخل إمتداده الممكن، فإذا كان هذا الموضوع ليس هو الموضوع الذى يتطابق مع الخبرة التى لدينا عنه لكنه يتخطى حدود أو ميدان التموضع الممكنة من حيث انه ينقسم بالنسبة للمعرفة إلى موضوع معرفة Objectum – الجزء الذى تحول إلى موضوع معرفة بالفعل، و "ما فوق الموضوعى" أى الجزء غير المعروف، فإنه، بهذا المعنى هو الشئ فى ذاته فى واقعيته الكاملة(١).

ولكن كيف يظهر هذا الموضوع الكلى؟ يرى هارتمان أنه لا يظهر من خلال وسيط ولكنه يظهر بذاته، ولكنه عندما يظهر فإنه لا يظهر فى واقعيته الكاملة ولكنه يظهر ظهورا جزئيا، "فالمظهر" Schein هو ذاته الجزء الذى يظهر من الشئ فى ذاته، لا يتطابق الشئ فى ذاته والذى يظهر بذاته مع مظهره، تماما مثلما أن الموضوع لا يتطابق مع وظيفته كمجرد موضوع بذاته، فهو فى ظهوره يظهر بذاته ولكن فى إدراكه نحن ندركه من خلال صورته.

هكذا جعل هارتمان "الشئ فى ذاته" يمكن إدراكه ولا يمكن إدراكه لقد أراد بهذه الطريقة أن يتغلب على الصعوبات التى واجهت كانط من ناحية، وفلاسفة المعطيات الحسية من جهة أخرى بإفتراض وسيط بين المدرك والشئ فى ذاته(٢) .

جـ- تصور الشئ فى ذاته السلبى لكانط noumena هو الشئ فى ذاته الإيجابى:

يرى هارتمان أنه يجب النظر إلى مبدأ كانط فى قوله بأن المقولات لا يمكنها أن تنطبق على الشئ في ذاته بحرص بالغ. هذا المبدأ وفقا لتصور هارتمان للوجود لا يمكن قبوله. كان من الممكن قبوله لو أن الأشياء فى ذاتها تمثل واقعية منفصلة تماما لها وجود مختلف عن موضوعات الخبرة الممكنة، ولكن إذا كنا قد رأينا أن الشئ فى ذاته ليس سوى الموضوع فى كليته، أى القدر الذى يمكن معرفته والقدر الذى يتخطى حدود إمكانية معرفته، لاينفصل هذا عن ذاك ولم يكن هناك ما يمنع – وفقا لهارتمان– أن تنطبق المقولات على موضوعات الوجود فى كليتها –حدود

---

(1) Ibid, P. 310

(2) Ibid, P. 311

الخبرة الممكنة والحدود التى تتجاوز الخبرة الممكنــة– فـالمقولات التـى تنطبـق علـى حـدود الخبرة تنطبق بـالمثل علـى مـا يتخطـى هـذه الحـدود ذلـك أن الوجـود متجانس، لا يختلف القدر الذى يمكن معرفته فى طبيعته علـى القدر الـذى لا يمكـن معرفته. فإذا كانت المقولات على هذا النحو تنطبـق ليس فقط علـى حـدود الخـبرة الممكنة وإنما أيضا على ما يتجاوز كل حـدود الخـبرة الممكنـة، لـم يعـد "الشـئ فـى ذاته" تصوزا سلبيا وإنمـا تصـور إيجـابى للشـئ فـى ذاتـه وجـود بـالمعنى الإيجـابى للوجود[١].

د– لا يوجد مبرر لقبول الشئ فى ذاته المثالى إذا لم يكـن هنـاك وجـود فـى ذاته واقعى:

يستدل هارتمان على "الوجود فى ذاته" الواقعى من "الوجود فى ذاتـه" المثـالى. وفقا لهارتمان، ليس الوجود المثالى فكرا ولكنه ذو وجود فى ذاته، وجود مثالى فـى ذاته. سنتحدث عن هذا بالتفصيل فى الفصل السابع الخاص بالوجود المثالى فى ذاته ولكن لا بأس من إشارة سريعة الآن –

الوجود المثالى وفقا لهارتمـان – وجـود انطولوجـى فـى ذاتـه يمثـل المنطـق و الرياضيات و القيم و الجواهر آشكاله. هذا الميدان ميدان مستقل عن المعرفـة ،فهـو ذو واقعية فى ذاته . ليس المنطق محض تصـورات أو أحكـام و لا يمكـن اعطـاء القوانين المنطقية تفسيرات ذاتية و لكـن المنطـق و قوانينـه ذات واقعيـة آنطولوجيـة منطقية تستقل فى صلتها بالوعى و بوظيفة المعرفة. وبالمثل موضوعـات الرياضـة موضوعات مستقلة عن معرفتنا بها ، لا يكمن وجودها فى معرفتها. مـن أجـل هـذا رفض هارتمان "التجريبيـة الرياضيـة" التـى تـرى فـى الرياضيـات تجريـدا للأشـياء والحدسية الرياضيـة التـى لا تـرى فـى موضوعـات الرياضـة سـوى موضوعـات قصدية محايثة للوعى. كذلك "القيم" ذات وجود مثالى مستقل يراها هارتمان ثابتة لا تتغير ، فالشجاعة والعدل قيم لا تتغير، ما يتغير هو فقط الوعـى بهـا والحكـم علـى مدى صحتها وفقا لظروف تاريخيـة مختلفـة، أمـا "الجواهـر" فـإن كـانت مثلهـا مثـل سـائر موضوعـات الوجـود المثـالى ذات وجـود فـى ذاتـه، الا أنهـا لا تظهـر بنفـس الصـورة المسـتقلة التـى تظهـر بهـا موضوعـات الرياضـة والمنطـق والقيـم، فهـى التركيبات المثالية المتصلة بالواقع[٢] .

---

(1) Ibid, P. 312,313.

(2) PMC, Tome I, PP. 64-70, PP. 314-315, Tome II, P. 198 P. 245, GdO S. 289

يستدل هارتمان من هذا الوجود المثالى فى ذاته على الوجود الواقعى فى ذاته ، فيقول :

"إذا كنا نؤكد على الوجود فى ذاته المثالى فلماذا لا يمكننا أيضا أن نؤكد على الوجود فى ذاته الواقعى؟.

ويقول فى موضع آخر :

"إذا رفضنا الشئ فى ذاته الواقعى ، فإنه يجب أيضا أن نرفض إستقلالية الميدان المثالى"[1].

هكذا يربط هارتمان بين الوجود فى ذاته المثالى والوجود فى ذاته الواقعى ويرى أنه لا يمكن التأكيد على الأول دون التأكيد على الثانى وأن كلا منهما مفارق للوعى ، الا أن لكل منهما واقعية ذات شكل يختلف عن الآخر ولا يمكن معرفتها بنفس الطريقة .

ينتهى هارتمان الى أنه مهما كانت الصعوبات التى واجهت تصور الشئ فى ذاته وأحدثت شكا فى وجوده ، الا أن هذا التصور ذو أسس صلبة ويفرض نفسه بنفسه. أن قبول "الشئ فى ذاته" هو بالضرورة الإعتراف بأن لمشكلة المعرفة طابعا أنطولوجيا. هذا الطابع الانطولوجى للشئ فى ذاته وإستقلالية المجال الأنطولوجى هما ما يجب وضعهما من البداية كى نستطيع أن نكون أسس أنطولوجيا المعرفة ونقدم لها وسائل تطويرها[2] .

(1) PMC , Tome I, P. 314
(2) PMC, Tome I, P. 315

اللا معقول

الأساس الأنطولوجي الثاني لنظرية المعرفة

كنا قد أوضحنا فى مقدمة هذا الفصل أن هارتمان لا يكتفى بتصور "الشئ فى ذاته" أساسا أنطولوجيا لنظرية المعرفة ، إذ أن ذلك على حد تعبيره لا يلغى امكانية الشك وتعليق الحكم. يرى هارتمان أننا إذا أضفنا الى تصور "الشئ فى ذاته" تصور "اللا معقول" واستطعنا البرهنة على وجوده، فإننا بذلك سنضع حدودا واضحة للمعرفة، ومن جانب آخر سندعم تصور "الشئ فى ذاته" وسنقدم برهانا على "الوجود فى ذاته" للموضوعات[1].

معنى اللا معقول :

يبدو أننا لكى نفهم ما يعنيه هارتمان "باللامعقول" يجب أن نفهم أولا تصوره للمعقولية rationalität . يرى هارتمان أنه لا يمكن إدراك موضوع معين إدراكا صحيحا إلا متى كان موضوعا مدركا بالعقل البشرى[2] فالعقل البشرى مقياس الإدراك ووسيلة المعرفة ، حدوده هى حدود المعرفة ولا يمكن للمعرفة أن تتجاوزها[3] فموضوع المعرفة موضوع معقول rational متى كان موضوع إدراك عقلى بشرط أن يكون ذا تركيب منطقى ، أى أساس منطقى يضمن وجوده ، بمعنى الا يكون ذا وجود عرضى.

من هنا رأى هارتمان أن المعقولية لا تتحقق إلا بشرطين :

الإدراك العقلى لموضوع معين والتركيب المنطقى لموضوع الإدراك العقلى[4] على هذا النحو فإن "اللامعقول" لدى هارتمان يكمن فى غياب أحد هذين الشرطين، فالموضوع الذى لا يمكن معرفته أو إدراكه لكونه يتجاوز حدود المعرفة Transintelligible موضوع لا معقول لغياب الشرط الأول للمعقولية حتى وإن توفر فيه الشرط الثانى ، أى اذا كان موضوعا ذا تركيب منطقى[5].

رأى هارتمان أن الوجود أرحب وأكثر ثراء من هذه الحدود الضيقة للعقل البشرى والتى هى فى نفس الوقت حدود المعرفة ، فالوجود لامتناه اما العقل –

---

(1) PMC, Tome I, P. 320
(2) Ibid, Tome I, P. 316
(3) Ibid, Tome I, P. 365
(4) Ibid, Tome I, P. 317
(5) GdO S. 176, PMC, Tome I P. 317, AdrW S. 110

ومن ثم المعرفة – فهو متناه. من هنا رأى أنه ليس كل ما يوجد يمكن للعقل البشرى أن يحيط به أو يدركه ، كما لم يؤمن هارتمان بوجود عقل مطلق يمكنه إدراك كل ما يوجد ، فبالوجود موضوعات لا يمكن معرفتها أو إدراكها لكونها تتجاوز حدود العقل البشرى والمعرفة العقلية ، بل إن الحقيقة أن ما يمكن إدراكه أو معرفته هو قدر ضئيل بالقياس الى ما يوجد بالفعل[1] .

ومن جهة أخرى ، فالموضوع الذى يفتقر الى أساس منطقى أو مبرر لوجوده بمعنى ما هو عرضى موضوع لامعقول وإن كان موضوعا مدركا أو من الممكن معرفته. أمثلة الشكل الأول للامعقول كثيرة ، اذ بسائر العلوم موضوعات يصعب على العقل سبر أغوارها بما فى ذلك المنطق والرياضيات – كما سيتضح ذلك بالتفصيل عندما نتحدث عن لامعقولية المنطق والرياضيات – فهارتمان يرى أن الفكرة السائدة بأن مجال المنطق فى جملته مجالا معقول بل أنه المجال الأكثر معقولية فكرة خاطئة ويستشهد على ذلك بأن كل المجهودات التى حاولت عقلنة الرياضيات قد باءت بالفشل. أما الصفات الحسية للموضوعات الواقعية كالألوان والأصوات فهى مثال على الشكل الثانى للامعقول ، فهى صفات لا معقولة لغياب الشرط الثانى للمعقولية أى لإفتقارها لتركيبات منطقية رغم أنها موضوعات معروفة لنا[2] .

من هنا رأى هارتمان أن هناك ثلاثة أشكال من اللامعقولية . هذه الأشكال الثلاثة تختلف عن بعضها بالضرورة، فهناك اللامعقول بمعنى ما لا يمكن معرفته ، أو يتعدى حدود معرفتنا Transintelligible ثم اللامعقول بمعنى ما يفتقر الى تركيب منطقى alogische ، ثم اللامعقول للسببين معا أى لكونه يفتقر الى أساس منطقى ولعدم القدرة على معرفته، وهذا يسميه هارتمان اللامعقول الممتاز l'irrationnel par excellence .

يحذر هارتمان بتمييزه بين أشكال اللامعقولية الثلاثة من أن نعتبر العلاقة بين تصور "اللامعقولية" وغياب أحد شرطى المعقولية علاقة تطابق ، فليس اللامعقول هو دائما ما يفتقر الى اساس منطقى، إذ أن بالرياضيات موضوعات لا معقولة تتعدى حدود معرفتنا لها رغم أنها موضوعات ذات تركيب منطقى بالضرورة ، فلا وجود لتطابق بين اللامعقول وما يفتقر الى أساس منطقى، ولا بين المنطق

[1] PMC, Tome I, P. 317, P. 328, P. 352 أكد هارتمان هذه الفكرة فى عدة مواضع

[2] AdrW S. 110-111

والمعقول ، وليس اللامعقول من جهة أخرى هو دائما ما لا يمكن فهمه، فالصفات الحسية صفات مدركة ولكنها مع ذلك صفات لا معقولة لافتقارها الى التركيب المنطقى، فاللامعقول قد يظهر بأى شكل من أشكاله الثلاثة وقد يظهر بأشكاله الثلاثة فى حالة واحدة، فهو إن كان ذا معان ثلاثة، إلا انه لا يوجد فصل قاطع بين هذه الأشكال الثلاثة، إلا أنه عندما يتعلق الأمر بمشكلة المعرفة فإن صفة تجاوز حدود المعرفة transintelligible هى ما تبرز فى المقام الأول، إذ أن صفة اللامنطقى كصفة لا معقولة لا تظهر إلا متى كانت المعرفة ذاتها مشروطة بالصور المنطقية أى محددة بالتركيب المنطقى للموضوع[1].

يعنى هارتمان إذا باللامعقول ما يتجاوز حدود المعرفة، أو ما لا يمكن معرفته من حيث المبدأ Unerkannbare أو الذى يتجاوز حدود الوجود الذى يمكن معرفته بالعقل البشرى، من هنا كان مستقلا بالضرورة فى وجوده عن الذات وكان ذا وجود فى ذاته[2].

رأى هارتمان – من ناحية أخرى – أن اللامعقول على هذا النحو لا يعنى "لامعقولا مطلقا"، فهو وإن كان يعنى عدم إمكانية معرفته فإنه لا يعنى عدم إمكانية التفكير فيه، فما زال من الممكن للجوانب غير القابلة للمعرفة أن تكون موضوعات تفكير، ذلك أنها لا توجد بشكل منفصل ولكنها توجد دائما داخل إطار ما هو معقول أى فى إطار العلاقات القائمة بينها وبين ما هو معروف. ليس اللامعقول على هذا النحو إذا هو اللامعقول بالمعنى الدقيق ولكنه بالاحرى أدنى درجات المعقولية[3].

ترى الباحثة كانثاك Kanthack أن هارتمان قد أوقع نفسه فى تناقض، إذ أنه وفقا للمعنى الأول الذى حدده للامعقول – من حيث أنه مستقل ومفارق تماما للوعى – لا معقول مطلق لا يعنى فقط عدم إمكانية معرفة موضوعه ولكنه يعنى أيضا عدم إمكانية التفكير فيه مما يعنى لديها أن هارتمان قد وقع فى تناقض، إذ من الصعب التوفيق بين صياغة اللامعقول على هذا النحو كوجود فى ذاته مستقل عن كل صلة بالذات وبالمعرفة ويتجاوز حدود إمكانية موضعته وبين الصياغة الأخرى له "كمعقولية ضعيفة Schwachen Rationalität" تقوم بينها وبين ما يمكن معرفته روابط وصلات[4].

---

(1) PMC, Tome I, P. 319-320
(2) GdO, S. 176, PMC, Tome I, P. 316
(3) PMC, Tome I, P. 363, 365
(4) Kanthack, Katharina "Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie" SS. 114-116

يتفق الباحث مع "كانتاك" في أن هارتمان قد تناقض مع نفسه إذ أنه في حديثه عن اللامعقول يتحدث عما يتجاوز حدود العقل البشري أو ما لا يمكن معرفته من حيث المبدأ - وهذا هو اللامعقول بالمعنى المطلق . ولكن يبدو أن هارتمان بهذه الصياغة التي أعطاها للامعقول قد أدرك أن اللامعقول على هذا النحو لن تتجه اليه المعرفة إذ أن المعرفة لا تتجه الى اللامعقول المطلق، كما أنه لن تقوم بينه وبين ما هو معقول صلات ولن يمكن البرهنة عليه من حيث أنه -كلامعقول مطلق- لا يمكن حتى التفكير فيه، وهو ما لم يرده هارتمان[1].

من هنا فقد ذهب -في مواضع أخرى- الى القول بأن ما يعنيه باللامعقول ليس هو اللامعقول بالمعنى المطلق ولكن الأصح أن نطلق عليه "المعقولية ذات الدرجة الدنيا". يعني هارتمان بهذه العبارة الموضوعات أو جوانب الموضوعات غير القابلة للمعرفة ولكنها مع هذا يمكن التفكير فيها، كما يمكن أن تقوم بينها وبين ما هو معقول علاقة من حيث أن هذا اللامعقول -حسب ما تصوره هارتمان- لن يتحدد سوى في إطار ما هو معقول[2].

ولكن - سألنا هارتمان كيف يمكن أن يتحدد اللامعقول في إطار ما هو معقول، وما هي العلاقة بينهما فإنه يجيب إجابة غريبة فيقول أن العلاقة بين ما هو معقول وما هو لامعقول قائمة ولا يمكن الشك فيها ويعي بها العقل جيدا الا أنه لا يمكنه أن يسبر غورها لكونها هي الأخرى علاقات لامعقولة[3].

أمثلة على اللامعقول

أ- لامعقولية الطبيعة

يحاول هارتمان أن يضرب أمثلة ويقدم شواهدا على وجود اللامعقول فيجد هذا المثال الأول في الطبيعة. نحن لا نعرف الطبيعة من كل جوانبها، هناك جوانب مازالت تتحدى القدرة العقلية على معرفتها، ليس هذا فقط بل إن أكثر جوانب الطبيعة التي نعتقد أننا نعرفها معرفة واضحة تبدو معقولة ولكن القدر الذي يمكن معرفته منها - في الحقيقة - ليس سوى قدر ضئيل ويندرج القدر المتبقي من هذه الجوانب تحت دائرة اللامعقول.

---

(1) PMC, Tome I, P. 363
(2) Ibid P. 365
(3) Ibid P. 370

ب- لامعقولية الوعي

المثال الثاني هو الوعي. لا يوجد ما هو أقرب لدينا ولا أكثر قدرة على فهمه من وعينا بأنفسنا. يرى هارتمان أن هذا هو ما يبدو لنا ولكن الحقيقة غير ذلك، فحدوث التمثلات والأفكار وحالات الروح والعواطف وإختفاؤها تتحدى إرادتنا وذكاءنا وتشكل معا كلا معقدا يصعب فهمه إلا بتحليله الى حالات فردية. ثم إنه من بين معطيات التفكير – ما يشكل بالنسبة للتفكير معطى- لا يمكن معرفة إلا ما قد تحول منها بالفعل الى معطيات، ولكن ما كنه العلاقة بين هذا المعطى والواقع فهذا يتحدى معرفتنا، وكلما توغلت المعرفة داخل الذات كلما أدركت أن الذات تخبئ اللامعقول الأكثر عمقا[١] .

فإذا إنتقلنا الى موضوعات العلوم، فإن "اللامعقول" يظهر أوضح ما يظهر فى المشكلات التى تواجه هذه العلوم. فالعلوم المختلفة تواجه مشكلات لا نهائية تتطلب التحليل الدقيق. يبدو معها الأمر من أول وهلة أن موضوع المعرفة لا يحوى سوى عنصر واحد غير معروف وأن هذا العنصر ليس من الأهمية بمكان وأنه من الممكن إهماله، إلا أنه سرعان ما يتبين أن هذا العنصر الذى كنا نعتقد أنه قليل الأهمية هو أكثر أهمية مما نعتقد وإذا نجحنا فى توضيح جزء منه، فإنه سرعان ما نكتشف مشكلة أخرى أكثر تعقيدا وأكثر صعوبة تكمن خلف هذا الجزء، وإذا نجحنا فى سبر غور هذه المشكلة الجديدة، فإن مشكلة ثالثة تظهر من تحتها وهكذا الى ما لانهاية.

لا يعنى هذا الظهور المتكرر للمشاكل سوى أننا -من ناحية- لم ندخل الى أرض المشكلة ذاتها، لم نحل المشكلة من جذورها ، لم نتعرض سوى لجانبها الخارجي، ويعنى من ناحية أخرى أن كلية موضوع المعرفة كلية لا نهائية فعلية يستحيل فهمها بصورة تامة وأن الوجود الفعلى الباطنى للموضوع يبقى محجوبا عنا، هذا الجزء غير المعروف جزء لا نهائى بمقارنته بما هو معروف وأن مركز جذب الموضوع يمكن فيما وراء حدود المعرفة Cognoscibilité[٢] .

تتضح لامعقولية موضوعات العلوم بجلاء فى المشكلات البيولوجية. لا تقدم لنا الأبحاث المورفولوجية أو الفسيولوجية تفسيرا لما الذى يعطى الحياة صفتها، كيف يمكن أن يتحول ما هو غير حى الى شئ حى؟ كيف يمكن أن تبرهن

[1] Ibid, P. 321
[2] Ibid, P. 323

العضوية على ما هو ليس عضويا؟ ومع تقدم الأبحاث البيولوجية يزداد لغز الحياة وتعظم صعوبة الكشف عن طبيعتها الجوهرية.

ويجد هارتمان فى مشكلة "إتحاد النفس والبدن" وهى إحدى المشكلات الفلسفية الأزلية مثالا على "اللامعقولية" فالإنسان بجسده يبدو كعالم خارجي -عالم المكان والزمان- والإنسان بوعيه يشكل عالما منغلقا على نفسه. هذان العالمان يوجدان داخل الإنسان ويعطياه معا صفة الحياة الموهوبة له. هذه حقيقة واضحة لا يقل عنها وضوحا القول بأن هناك علاقة إعتماد متبادل بينهما، فالوعى يمكنه -بفعله- الدخول الى عالم الأشياء كما أن عالم الأشياء يستطيع أن يعدل الوعى بصفته الحسية. ولكن كيف يحدث هذا؟ هذا هو الجانب اللامعقول للمشكلة. يدرس علم الفسيولوجيا العمليات العصبية ويمكن لعلم النفس أن يفسر الى حد ما طبيعة الحالات النفسية ولكن لا يمكن لايهما أن يفسر العلاقة التى تربط بين هاتين السلسلتين من الظواهر لا يمكننا فهم علاقة الاعتماد الموجودة بينهما. هناك ثغرة بينهما تشكل بالنسبة للعقل الإنسانى ما هو لامعقول. ولو كان من الممكن التمسك بالقول بثنائية النفس والبدن لامكن حل هذه المشكلة، إلا أن وحدة الإنسان -رغم هذه الثنائية التى تبدو- وحدة لا خلاف عليها، فصور الإعتماد المتبادل الكثيرة بين الظواهر النفسية والخصائص الحسية تبرهن على هذه الوحدة الإنسانية، فوحدة الإنسان واقعة لا تقل وضوحا عن ثنائيته. كل ما فى الأمر أن هذه الوحدة الإنسانية لا يمكن فهمها. كل هذا يوضح أن فى وحدة النفس والبدن هناك شيئا لا معقول. هذه اللامعقولية لامعقولية لانهائية مطلقة لا يمكن إلغائها لان هاتين السلسلتين من المعطيات لا تحويان أى عنصر مشترك بينهما.

هذا التصور المعرفى يحدد من ناحية أخرى تصور المعرفة بصورة عامة، فهو يثبت أن المعرفة تتجه نحو الموضوع فى كليته لا فى جزء منه، أى أنها تتجه نحو اللامعقول مثلما تتجه نحو المعقول، فما يشكل قطبا الجذب لدى المعرفة هو الموضوع فى كليته وليس الجزء المعروف أو غير المعروف فقط ولكن أيضا الجزء غير القابل للمعرفة والذى يلعب داخل المعرفة دورا إيجابيا وليس دورا سلبيا الا وهو إبقاء المعرفة فى حالة حركة[1] .

وهكذا يجد هارتمان فى هذا التصور أبلغ تفنيد للتصور العقلانى للمعرفة وبصفة خاصة للتصور المثالى، فلقد سبق وأوضحنا كيف تميل المثالية المطلقة الى

[1] Ibid PP. 323-326

تفسير المعرفة تفسيرا محايثا وهو ما يتعارض مع ما أوضحه تحليل ظاهرة المعرفة وما يتأكد الآن من أن الوعي في اتجاهه نحو المعرفة فإنه يفترض مسبقا أن مركز جذب المعرفة يوجد خارجها أو بصورة ادق داخل هذا الجزء من الموضوع الذى لم يعرف، فالحركة التى تتصف بها المعرفة تتجه دائما نحو شيىء آخر موجود خارجها.

اللامعقول الحقيقى واللامعقول النسبى

ولكن كيف يمكن أن نتثبت من وجود "اللامعقول"؟ يرى هارتمان أن الصعوبة تكمن فى عدم وجود معيار صحيح نؤكد معه أن هناك "لامعقول بطبيعته" و "لامعقول كحالة فعلية للمعرفة"، فعدم القدرة على تفسير بعض الظواهر الحرارية أو البصرية وعدم القدرة على فهم التركيب الدينـاميكى لنظـام الكواكب السيارة وفقا لنظرية Prolemee هى أمثلة على اللامعقول من النوع الثانى. فاللامعقولية هنا ليست لامعقولية حقيقية ولكنها نتيجة عدم القدرة على التفسير أو عدم كفاية النظرية.

يختلف الأمر فيما يتعلق بمشكلة العالم ومشكلة إتحاد النفس والبدن. فاللامعقولية الموجودة فى مشكلة العالم ليست نتيجة فرض غير كاف ولكنها صفة خاصة بالعالم نفسه، فالعالم ذو نظام معين لا تستطيع معه القوانين التى تسجل الأشكال البسيطة لواقعيته أن تفسره، فكل تقدم نحرزه فى دراستنا للعالم يوضح بشكل واضح أن القوانين السائدة قوانين ذات طبيعة خاصة جدا من المستحيل معها فهم العالم كله.

نفس الأمر بالنسبة لموضوع اتحاد النفس والبدن . فاللامعقولية الكامنة في هذه المشكلة تكمن في أن الخطين الممثلين للمشكلات النفسية والبدنية لن يلتقيا أبداً. من هنا كانت اللامعقولية لامعقولية حقيقية.

يضيف هارتمان الى هاتين المشكلتين سائر المشكلات الكوزمولوجية الأساسية ويرى أنها مشكلات لامعقولة بالفعل وستبقى بلا حل. ولا يقصر هارتمان هذه المشكلات على المعضلات الكانطية الأربعة[1] . ولكنه يضيف اليها المسائل

---

[1] كان كانط قد حصر المشكلات الكوزمولوجية المتعلقة بالعالم فى أربع مشكلات كل منها يمكن التعبير عنها فى صورة معضلة أى قضية ونقيضها ، لكل منها وجاهتها أمام العقل بحيث يصعب ترجيح صدق احداهما على الأخرى. راجع فى ذلك :
Kant "A Critique of Pure Reason". B. 454,455,462,463,472,473,480, PP.396,402,409,451

الميتافيزيقية ذات الصفة الأكثر أساسية والأكثر غموضا وهى مسائل أصل العالم أصل المادة، الطاقة والمسائل التى تدور حول أصل قوانين الطبيعة والوجود الروحى.

يخلص هارتمان من هذا الى التأكيد على أنه كلما تغلغلنا داخل ميادين الوجود المختلفة، كلما وجدنا أنفسنا فى مواجهة المركب والمعقد، وكلما كان المحتوى أكثر ثراء، كلما وجدنا أنفسنا فى مواجهة اللامعقول بالمعنى الحقيقى[١].

لامعقولية الوجود المثالى

أ- الرياضيات

لا يكمن اللامعقول -وفقا لهارتمان - فى موضوعات العالم الواقعى فقط ولكنه يمتد ليظهر أيضا فى موضوعات العالم المثالى والمبادئ العامة والمقولات. فإذا بدأنا بالرياضيات، فإن هارتمان يرى أن الدور الذى يلعبه العدد المفارق يوضح اللامعقولية الكامنة فى علم الحساب[٢] كما أنه خير مثال على أن الموضوع المعقول من وجهة النظر المنطقية يمكن أن يكون لامعقولا من وجهة النظر المعرفية، فليس معنى إنتمائه للميدان المثالى أنه بالضرورة موضوع معقول[٣] فالعدد المفارق معطى ولكنه مع ذلك غير قابل للعد، أى غير قابل لإخضاعه لعملية العد وفى هذا تكمن لامعقوليته. ليس العدد المفارق فقط مثالا يوضح لامعقولية المجال المثالى ولكنه فى ذاته يحوى لامعقولية حقيقية ، ذلك أن عدم استطاعتنا عده يدل ببساطة على أنه مما يتخطى وسائل معرفتنا أن نعرف قيمته العددية الحقيقية. كما يجد هارتمان أيضا فى "نسبة ضلع المربع الى القطر" مثالا آخر على لامعقولية الهندسة، فنحن نعبر عن هذه النسبة بقيمة تقريبية ، وأن نعبر عنها بقيمة تقريبية يعنى عدم القدرة على تحديدها تماما[٤] فما هو معقول من وجهة النظر المنطقية لا يغير إذن من كونه لامعقولا من الوجهة المعرفية[٥] .

ب- القوانين الأساسية للمنطق

يمتد اللامعقول لدى هارتمان الى أكثر المبادئ معقولية الا وهى مبادئ المنطق. فمن المعروف أن كل تفكير منطقى يقوم على مبادئ منطقية أساسية تشتق

(1) PMC, Tome I, PP. 332-336.
(2) Ibid, Tome I, P. 365, GdO S. 321
(3) PMC, Tome I, P. 331
(4) Samuel, Otto "Foundation of Ontology" Philosophical library 1953, P. 127
(5) PMC, Tome I, P. 332, GdO S. 322

سائر المبادئ الآخرى منها وتكون ممثلة أو متضمنة فى كل تفكير منطقى. لقد إختار المناطقة التقليديون ثلاثة مبادئ منطقية أساسية جعلوها أساس كل تفكير منطقى وأساس كل برهان. هذه المبادئ الثلاثة هى المبادئ المعروفة فى تاريخ المنطق بقوانين الفكر الأساسية ، وهى "مبدأ الذاتية" و"مبدأ عدم التناقض" و"مبدأ الثالث المرفوع"[1] الى درجة أن المنطق كان يتم تعريفه بأنه "دراسة قوانين الفكر"[2] . هذه المبادئ الثلاثة هى الشروط الضرورية وأحيانا الشروط الكافية لكل تفكير صحيح، ومادامت هذه المبادئ الثلاثة هى الأساس الذى يقوم عليه كل تدليل أو برهان، فإنها يجب أن تكون واضحة بذاتها وقبلية، لا يمكن البرهنة على صحتها من حيث أن كل برهان يجب بالضرورة أن يقوم عليها، فالتفكير المنطقى يفترض بالضرورة بعض المبادئ هى ما يقوم عليها هذا التفكير. من هنا كانت هذه المبادئ هى أكثر المبادئ وضوحا فى ذاتها[3] .

يرى هارتمان أنه إذا كان المنطق التقليدى قد جعل من "قوانين الفكر الأساسية" أكثر المبادئ وضوحا فى ذاتها من حيث اعتماد مبادئ المنطق عليها وقيام كل تفكير منطقى عليها، إلا أن هذه المبادئ ذاتها ليست واضحة بذاتها ولكن يمتد اللامعقول اليها ويقتحم مجالها.

فإذا بدأنا بمبدأ الذاتية الذى يمكن التعبير عنه رمزيا بأن "أ هى أ" فإن هارتمان يرى أن هذا المبدأ ليس واضحا بذاته ولكن اليقين الذى لدينا عنه قد أتى ببساطة من أن هذه القضية قد جعلناها شرطا للحكم بصفة عامة أى أخذناها كأمر مسلم به، بمعنى أننا لو ألغينا هذا الحكم فإنه لن يمكننا أن نؤكد أن أ ليست ب ولا جـ.

فمبدأ الذاتية حكم تركيبى ، ليس واضحا بذاته ولكنه يتضح بالنتائج الصادرة، أى أنه لا يتضح بصورة قبلية ولكن بصورة بعدية ، فبصورة قبلية لا يمكننا أن نعرف إذا كانت أ هى نفس أ أو لا. مبدأ الذاتية إذن مبدأ أولى بصورة منطقية من حيث أنه الشرط الأولى للمعرفة ولكنه ليس أول شئ معروف[4] .

---

[1] Stebbing, Susan, "A Modern Introduction to Logic"Methuen & Co. Ltd., London,3rd ed., 1942 P.469

[2] Cohen, Morris, R "An Introduction to Logic and Scientific Method" P. 181+Nagel, Ernest., Routledge & Kegan Paul, Ltd., London 1966.

[3] Stebbing, S. "Amodern Introduction to Logic" P. 472-473

[4] PMC., Tome I, P. 357

نفس الشئ يمكن أن يقال على مبدأ عدم التناقض الذى ينص على أن "أ لا يمكن أن تكون ب ولا ب" أو كما يعبر عنه أرسطو بقوله : "إن نفس الصفة لا يمكنها أن تقال ولا تقال على نفس الشئ فى نفس الوقت وتحت نفس العلاقة(١).

يرى هارتمان أننا هنا نفترض ذاتية ذات أربعة وجوه ، لأن "فى نفس الوقت" تعبر أيضا عن ذاتية، الا أن هذه الذاتية ليست واضحة بذاتها ولكنها كذلك بصورة مستقلة ، فالمبدأ فى ذاته لا يوضح أن أ لا يمكنها أن تكون فى نفس الوقت ب ولا ب، لآن ب ولا ب فى ذاتهما من الممكن وبنفس القوة أن ينطبقا على نفس أ.

ما هو واضح هو أنـــه لا يمكن أن يكـون لدينـا أحكـام محـدده وبراهيـن واستدلالات ومعارف بأن أ لا يمكنهـا أن تكون ب ولا ب فـى نفس الوقت، فمبدأ التناقض ليس فى ذاته مبدأ واضحا وضوحا قبليا(٢).

من ناحية أخرى يرى هارتمان أن هذه القوانين الثلاثة تحوى فى ذاتها تناقضا، كما أن الأخير "قانون الثالث المرفوع" لا يمكنه أن يوجد لا فى وجود القانونين الأول والثانى ولا فى عدم وجودهما وهو ما يتناقض مع ما ينص عليه "قانون الثالث المرفوع" نفسه .

فقانون الذاتية ينص على أن $أ_1$ = $أ_2$ – أى ينص على هوية شيئين مختلفين – وإلا لكان تحصيل حاصل بلا معنى منطقى – وهذا يعنى أنه ينص على ذاتية أو هوية ما لا تجمعهما لاذاتية ولا هوية، إذن فهو قانون متناقض مع نفسه ، ولكن "قانون عدم التناقض" وهو القانون الثانى إنما ينص على رفض التناقض وهذا يعنى أنه لا يمكنه أن يوجد فى وجود القانون الأول الذى يحوى تناقضا مع نفسه ، لا يمكنهما التواجد معا، فإذا كانت أ هى لا أ فإنها ليس أ والعكس. إذن لا يمكنهما التواجد لا معا ولا بصورة منفردة. وهو ما يتعارض مع منطوق "مبدأ الثالث المرفوع" نفسه، إذن فهو أيضا لا يمكنه أن يتواجد لا معهما ولا بدونهما، إذن فهو متناقض هو أيضا مع نفسه(٣).

من هنا رأى هارتمان أن "الوضوح الذاتى لمبادئ المنطق" إفتراض أو حكم مسبق. هذه المبادئ –مبدأ الذاتية وعدم التناقض وسائر مبادئ المنطق– قد إكتسبت قيمة مطلقة منذ القدم تنبع قيمتها المطلقة من الخاصية التى تتصف بها هذه المبادئ

(1) Stebbing, S. "A Modern Introduction to Logic" P. 470.
(2) PMC., Tome I, P. 357.
(3) GsO, S. 321, 322.

الا وهى أنها قوانين. ورغم أنه لا يوجد ما يقدم لنا هذه الدلالة المحددة التى نفترضها للقيمة المطلقة لهذه المبادئ ، الا أنه لا يجب الشك فى قيمتها، ففى عدم قدرتنا على تفسير قيمتها المطلقة تكمن لامعقوليتها، إذ أن تفسير قيمتها المطلقة رغم أنها ليست واضحة بذاتها يفوق حدود قدراتنا العقلية.

نفس الشئ ينطبق على مبدأ العلية، يمكن تفسير العلاقة العلية ببساطة بأنها إعتماد المعلول على العلة. يرى هارتمان أن هذا هو أقصى ما يمكن معرفته، أما فهم صلة الضرورة الداخلية التى تربط "ب" بـ "أ" أو تفسير عدم غياب "ب" فى حالة وجود أ فهذا هو ما يتجاوز حدود قدراتنا المعرفية ، هذا هو الجانب اللامعقول فى العلاقة العلية. هذا الجانب اللامعقول فى قانون العلية لا يجب أن يجعلنا نشك فى قيمته ، بل على العكس أنه فى وعينا بإمكانية وجود اللامعقول داخل قانون العلية يكمن امكانية إعطائه قيمة محددة ذات شكل نقدى[1].

---

(1) P.M.C. Tome I P.359

لامعقولية المقولات

حين يتحدث هارتمان عن "المقولات" فإنه يرفض -بادئ ذى بدء- أربعة مفاهيم تأصلت فيها عبر تاريخ الفلسفة منذ ان استخدم أرسطو مصطلح المقولات . سنتحدث عن هذا بالتفصيل فى الفصل العاشر من الرسالة ولكن لا بأس من إشارة موجزة لها الان.

يرفض هارتمان أن تكون "المقولات" مجرد "تصورات" ، ويرجع هذا الفهم الى أرسطو الذى رأى فيها محمولات الأحكام، أى مجرد تصورات وتبعه الكثيرون فى هذا الفهم حتى وقتنا هذا، فالمقولات -وفقا لهارتمان- هى مبادئ الوجود أو مبادئ الموجودات الكامنة فيها ومن ثم فهى مستقلة عن العقل. كيف يمكن أن تكون مجرد تصورات، ليست التصورات سوى صياغات نضعها نحاول بها فهم المقولات ذات الوجود المستقل عن المعرفة.

يرفض ثانيا أن تكون "المقولات" تصورات "ذاتية" من صنع الفهم الانسانى. يرجع هارتمان هذا الفهم للاتجاه المثالى الذى رأى فيها تصورات ذاتية تبرر لنا المعرفة القبلية. يرفض هارتمان أن تكون مبادئ الوجود محلها الذهن. نعم مبادئ المعرفة -وهى جزء من المقولات- محايثة للذهن الا أنها مع هذا مفارقة له(*) .

يرفض ثالثا أن تكون مبادئ الوجود والمعرفة معروفة أو من الممكن معرفتها بصورة قبلية. فمبادئ المعرفة هى الشروط الأولى للمعرفة أو شروط امكانية المعرفة. أى ما وجوده ضرورى كى تمارس المعرفة نشاطها، فهى مفترضة فى معرفتنا بالموضوعات، إلا أن هذا لا يعنى أنه من الضرورى أن يكون لدينا وعى قبلى بها أو أثناء عملية المعرفة. وعينا بالمقولات وعى بعدى أى أننا نكتشفها بعد أن تمارس نشاطها فى المعرفة(**) . كذلك الحال بالنسبة لمبادئ الوجود، ليست المعرفة بمبادئ الوجود معرفة قبلية ، فإذا كان الوجود على نحو ما وفقا لقوانينه ، فإن دراسة الوجود هى ما تؤدى الى معرفة قوانينه أو ومبادئه ، فكما تصل العلوم

(*) يعنى هارتمان بهذه العبارة التى قد تبدو متناقضة أن قوانين المعرفة توجد داخل الذات (محايثة) ، تماما مثلما توجد قوانين الوجود داخل موضوعات الوجود، الا أن هذا لا يعنى أنها من خلقها من هنا كانت (مفارقة).

(**) سنتناول هذه النقطة بالتفصيل فى الفصل الخامس عند عرضنا لتبرير هارتمان للمعرفة القبلية.

الى صياغة قوانينها من بحثها للوجود ، كذلك تصل المعرفة الفلسفية الى فهم مبادئ الوجود انطلاقا من البحث فى الوجود ذاته(***) .

المفهوم الرابع – والمرتبط بالمفاهيم الثلاثة السابقة والذى يرفضه هارتمان أيضا وهو ما سنركز عليه الان– هو القول بأن المقولات "مقولات معقولة rational" .

يرى هارتمان أن التساؤل عما اذا كان من الممكن معرفة المقولات أو أنها غير قابلة للمعرفة لم يثر أبدا، إذ أن الاعتقاد السائد أن المقولات معروفة أو من الممكن معرفتها هذا الاعتقاد سرى وما زال يسرى كإعتقاد مسلم به. هذا الاعتقاد -كما يرى هارتمان- مبنى على إفتراض ان المقولات تصورات. فمن حيث أنها تصورات فلابد أنها تصورات معقولة فإذا أضفنا إلى هذا التصور "ذاتية وقبلية المعرفة" فلا شك أنها مقولات معقولة ومن ثم يصبح التساؤل عن إمكانية معرفة المقولات تساؤلا لا محل له.

يرى هارتمان أن المقولات -من حيث أنها قوانين الوجود والمعرفة- ليست محض تصورات ولكنها تتمتع بالوجود فى ذاته وتستقل عن معرفتنا لها، كما أنها "لامعقولة" وفقا للمعنى الثانى الذى حدده للامعقولية أى بمعنى ما لا يمكن معرفته transintelligible [1] يجد هارتمان فى نظرية الطبائع البسيطة لديكارت أساس هذا الإعتقاد بمعقولية المقولات.

يضع هارتمان حجة ديكارت على النحو التالى:

"المبادئ -أو الطبائع البسيطة- بسيطة، أما الوجود العينى concretum فوجود مركب واذا كان ما هو بسيط يجب أن يكون قابلا للمعرفة بصورة أسهل من المركب، والمركب معطى لنا فى محيط واسع، فإن هذا يعنى أن المبادئ يجب أن تكون معطيات سابقة على غيرها، معطيات أولية.

ثم يجد هارتمان وفقا لفهمه هذا ثلاثة أخطاء فى هذه الحجة :

الأول : جعل ديكارت "المبادئ" العناصر التى تتركب منها موضوعات الوجود ، أى أنه جعل منها الملامح العامة الدائمة للأشياء، ومن ثم فقد جعل بذلك

(***) سنتناول هذه النقطة فى الفصل العاشر.

(1) AdrW. S. 111

مبادئ الوجود الملامح العامة للأشياء الجزئية. المبادئ على هذا النحو هى الكليات التى تشترك فيها الأشياء وليست المقولات من حيث أنها شروط الوجود.

الثانى : إفترض ديكارت أنه من الممكن معرفة ما هو أبسط بصورة أسهل من معرفة المركب. يرى هارتمان أن هذا خطأ ، فكما أن الأشياء فى كليتها وليست عناصرها الفيزيقية هى معطيات الإدراك الحسى، فكذلك الأشكال الهندسية وأحيانا بعض النظريات هى معطيات الفكر الرياضى وليست المبادئ Axioms.

الثالث: إفترض ديكارت أن المبادئ يجب أن تكون بالضرورة أبسط من غيرها. لا يجد هارتمان فى ذلك اى ضرورة، فالمقولات -وفقا لهارتمان تتدرج من حيث البساطة والتعقيد. هناك مقولات غاية فى التعقيد hochcomplexe تحوى وتفترض الكثير من العناصر المقولية الأبسط منها ، كما أن هناك مقولات تقف على الطرف الآخر ، أى أنها فى غاية البساطة[1] .

سنعرف فيما بعد أن الوجود وفقا لهارتمان ينقسم الى طبقات ، موضوعات الطبقة العليا أكثر تركيبا من موضوعات الطبقة التى تدنوها ومن ثم فنسق المقولات الذى ينطبق على هذا الوجود ينقسم هو الآخر الى طبقات. تتدرج المقولات من البساطة الى التعقيد وفقا للطبقة التى تنتمى اليها ومن ثم تحدد موضوعاتها[*].

يرى الباحث أن هارتمان قد تجنى كثيرا على ديكارت وذلك فى فهمه لنظريته فى الطبائع البسيطة وهو ما سنحاول أن نبينه الآن .

بادئ ذى بدء لم يعن ديكارت بالطبائع البسيطة مقولات الوجود أو المعرفة بالمعنى الذى حدده هارتمان من حيث أنها شروط أو قوانين الوجود الكامنة فيه. فإذا عدنا الى تحديد ديكارت لمفهوم الطبائع البسيطة نجده يقول أنها "ما يدركه العقل بوضوح وتميز بحيث لا يمكن للعقل تقسيمها الى ما هو أبسط وأكثر وضوحا وتميزا منها ، بل على العكس هى ما تتكون سائر الطبائع الأخرى منها[2] .

---

[2] Ibid , S. 111

(*) ستتحدث عن هذا بالتفصيل فى الفصل العاشر الخاص بطبقات الوجود والمقولات.

[1] Descartes, R. "Philosophical Essays", Rules for the direction of the mind, Rule XII, trans by : Lafleur Laurence, Published by Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indiana. 11th printing. P. 193

"هذه الطبائع قد تكون ذهنية خالصة أو مادية خالصة أو خليط منهما معا الطبائع الذهنية الخالصة كأفعال الشك والإرادة، أما الطبائع المادية الخالصة فمثل الشكل والامتداد والحركة وهى الخواص التى لا نجدها الا فى الأجسام. أما "الوجود" و "الوحدة" و "الديمومة" فيراها ديكارت خليط مما هو ذهنى ومادى معا لكونها خصائص تنطبق على الأشياء المادية والروحية[1].

هذه الطبائع البسيطة واضحة بذاتها ، تدرك بالحدس إدراكا مباشرا، لذا فإن معرفتنا بها دائما معرفة صادقة ، لا يمكننا أن نعرف أى شئ آخر بخلاف هذه الطبائع البسيطة والأشياء المركبة منها[2].

يتضح من مفهوم ديكارت للطبائع البسيطة والأمثلة التى يضربها أنه يعنى بها ماهيات الأشياء أى الملامح الكلية الجوهرية للشئ، ومن ثم فلم يعن بها مبادئ أو شروط الوجود كما ادعى هارتمان.

فإذا أخذنا مثالا من ميتافيزيقاه وليكن معرفتنا بالأجسام نجد أن ديكارت يذهب الى أننا لا نعرف من الأجسام سوى "الامتداد" لماذا؟ لأنه الخاصية الباقية والتى يدركها الذهن بوضوح وتميز رغم كل التغيرات التى قد تطرأ على الأجسام والتى تنقلها لنا الحواس[3] .

"الامتداد" إذن كأحد الطبائع البسيطة الديكارتية هو جوهر الجسم أو خاصيته الأساسية وليس أحد مبادئ أو شروط الوجود كما نسب هارتمان خطأ لديكارت.

من هنا يرى الباحث أن نقد هارتمان لديكارت يسقط من أساسه والأخطاء الثلاثة التى نسبها لديكارت لا محل لها، إذ أن هارتمان قد بناها على أساس فهمه لطبائع ديكارت البسيطة على أنها "مبادئ الوجود"

وإذا أردنا من ناحية أخرى- وبصرف النظر عن إنهيار الأساس الذى بنى عليه هارتمان نقده لديكارت - مناقشة كل خطأ يزعم هارتمان أن ديكارت قد وقع فيه، فإننا نقول أن هارتمان قد لاحظ بنفسه فى الخطأ الأول الذى ينسبه لديكارت أن ديكارت يعنى بالطبائع البسيطة الملامح الكلية للشئ. فمن أين أتى هارتمان بإفتراض أن ديكارت يعنى بها مبادئ الوجود؟

---

(1) Ibid, P. 194

(2) Ibid, P. 195

(3) على عبد المعطى محمد "تيارات فلسفية حديثة" دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ ص ٨٣.

أما عن الخطأ الثانى والثالث فمن الواضح أنهما ليسا خطأين بقدر ماهما إختلاف فى التصور الميتافيزيقى لكلا الفيلسوفين. ديكارت فيلسوف مثالى ومن الطبيعى أن يرى فى الحدس العقلى أداه للمعرفة ومن ثم يرى أن المعرفة بالطبائع البسيطة لمعطيات مباشرة للحدس أسهل من معرفة ما هو مركب. أما هارتمان ففيلسوف واقعى يأخذ المعطيات الظاهرة أمامه نقطة بداية من هنا رأى أن الأشياء معطيات أولية سابقة على معرفة ما تتكون منه.

من هنا يرى الباحث أن الخلاف بينهما خلاف ميتافيزيقى من الأساس وليس خلافا حول مسألة المقولات.

المهم أن هارتمان أراد بنقده معقولية المبادئ نقطة إنطلاق للقول بلامعقولية المقولات.

يرى هارتمان أن المقولات من حيث قيامها فى ذاتها مستقلة عن المعرفة وان لم تكن مستقلة عن الوجود إذ أنها كامنة فيه بالضرورة ومحاولة التصورات التعبير عنها – مقولات لا معقولة. ينطبق هذا على مقولات الوجود والمعرفة.

يمكن إيجاز مبررات هارتمان للقول بلامعقولية المقولات فى النقاط التالية :

١- ليست المقولات على درجة واحدة ولكنها تتدرج من البساطة الى التعقيد. يورد هارتمان نفس الحجة التى أوردها فى الرد على ديكارت. إذا كان الوجود ينقسم الى طبقات ، موضوعات الطبقة العليا أكثر تركيبا من الطبقة التى تدنوها، فإن نسق المقولات الذى ينطبق على هذا الوجود ينقسم هو الآخر الى طبقات. تتدرج المقولات من البساطة الى التعقيد وفقا للطبقة التى تحددها أو تنطبق عليها.وفقا لهذا المفهوم رأى هارتمان أن اللامعقول صفة للمقولات شديدة البساطة وشديدة التعقيد، أما المقولات التى تقع فى الوسط فهى أكثر المقولات فى إمكانية معرفتها[1] .

٢- إذا كانت المقولات – من حيث أنها مبادئ الوجود– هى ما يحدد الوجود فى تركيبه فلا يمكن أن تكون المقولات محض صور وقوانين وعلاقات. تضم المقولات الى جانب الصور والقوانين والعلاقات عناصر مادية Substrate (*)

---

(1) AdrW, S. 116

(*) لا يستعمل هارتمان مصطلح Substrate بالمعنى الذى أستخدمه أرسطو حين عنى بها المادة غير المعينة حاملة الصفات. يعنى هارتمان بهذا المصطلح العنصر الذى يعطى (١)

تحدد فى مجموعها الوجود فى تكوينه. هذه العناصر لا يمكن الكشف عنها أو سبر غورها وهى ما يبقى لامعقولا فى المقولات[١] .

٣- تحوى كثير من المقولات لحظات لانهائية Unendlichkeitsmomente. لا يمكن للفكر أن يكشف عن هذه اللانهائية من حيث أنه بطبيعته نهائى. يمكن للفكر فقط التعبير عنها -بشكل تقريبى- بالتصورات.

٤- حتى لو لم تكن المقولات سوى صور وقوانين وعلاقات فإنه لا يمكن معرفتها بصورة تامة ، فهناك قوانين لا يمكننا سوى التثبت منها ولا يمكن تقديم دليل أو برهان عليها.

٥- الوجود هكذا للمقولات غير قابل للمعرفة. لا يمكننا معرفة لماذا المقولات على هذا النحو وليست على نحو آخر ، كما لا يمكن معرفة كيفيتها ، أى لا يمكن أن نجد تبريرا لماذا هذه المقولات بالذات ما يوجد وليس غيرها[٢] .

وفقا لهذه الحجج ينتهى هارتمان إلى أنه لا يمكن معرفة المقولات فى كليتهما. يمكن معرفة المقولات فقط بصورة جزئية.

للوجود هويته وثباته والذى ترد اليه سائر العلاقات والأبعاد والتغيرات التى نفهم الوجود من خلالها ، يتفق فى ذلك الوجود المادى وغير المادى بل والوجود المثالى. (أنظر فى ذلك بالتفصيل مقولة العنصر الثابت Substrate الفصل العاشر ص)

[1] AdrW, S. 116, 257

[2] Ibid, S. 117

تعقيب ونقد

١- آمن عصر التنوير فى أوربا فى القرن ١٨،١٧ بالعقل وأعلوا من شأنه وسيلة للمعرفة تقوم على مناهج العلم والرياضة فقط ، آمن معهم هارتمان بالعقل سبيلا للمعرفة وبعد عن التأملات الميتافيزيقية المجردة ، الا أنه لم ير مثلهم أنه يمكن صب العالم كله برحابته وثرائه فى اطار عقلى، ولم يلزم نفسه بايجاد تفسير عقلى لكل شئ ، بل سلم بقدرة الانسان العقلية المحدودة على المعرفة ، ومن هنا فقد آمن بما أسماه "اللامعقول" أو ما يتجاوز معرفته حدودنا العقلية.

٢- إذا كان كانط قد سبق هارتمان فى وضع حدود للقدرة العقلية على المعرفة إلا أن هذه الفكرة لم تؤد به سوى الى التسليم بوجود الشئ فى ذاته بالمعنى السلبى noumena ، جعل هارتمان -على العكس- ما أسماه "اللامعقول" - ما لا يمكن أن يدركه العقل من حيث المبدأ- دليلا إيجابيا -لا سلبيا- يدعم به القول بوجود الأشياء فى ذاتها.

٣- إذا كان هناك من سبقوا هارتمان الى فكرة - اللامعقول- إلا أنهم كانوا أكثر منه تفاؤلا فى تفسير اللامعقول ، حيث ذهبوا الى أن وصف العالم باللامعقولية ناتج عن أن وسائلنا العلمية المستخدمة حتى الآن فى تفسير العالم هى ما تعجز عن تقديم تفسير كامل لطبائع الأشياء فاللامعقولية لا تكمن فى العالم بقدر ما هى عجز فى مناهجنا ووسائلنا البشرية ومن ثم فقد عبروا عن تفاؤلهم بأنه من الممكن أن يكون لدينا يوما ما مناهج نستطيع بها تفسير وفهم كل ما نعجز عنه الان وندرجه تحت إسم "اللامعقول" .

أما هارتمان فقد رأى أن اللامعقول بالمعنى الحقيقى ليس هو هذا اللامعقول المعرفى بقدر ما هو صفة للعالم ذاته.

٤- إذا كانت "قوانين الفكر الأساسية" كمبادئ للمنطق قد استهلكت نقدا عبر تاريخ الفلسفة ، الا أن فى اقتحام هارتمان لها بفكرة اللامعقول تكمن الجدة والأصالة .

٥- اذا كان هارتمان قد ركن فى تفسير أشياء كثيرة الى "اللامعقول" والى أن العقل ليس بإمكانه فهمها ، أليس فى هذا اعتراف ضمنى منه بفكرة (العقل اللانهائى) وهى الفكرة التى رفضها ، ألم يكن من الأولى أن يفترض هذا العقل اللانهائى بدلا من ترك الكثير من المشكلات معلقة بلا حل. فإذا كان قد أراد برفضه لفكرة "العقل اللانهائى" أن يأتى متفقا مع العلم لعدم وجود ما يبرر أو يدل على هذا العقل اللانهائى، فإن ترك الكثير من المشكلات بلا حل بدعوى أنها مشكلات لامعقولة لا تشبع حاجة الفلسفة التى تبحث دائما عن حلول لمشكلاتها.

الباب الثاني

الفصل الخامس

حل معضلات المعرفة بالوجود الواقعي

(أ)

مقدمة:

بمحاولة هارتمان حل معضلات المعرفة يكون قد وصل إلى حل مشكلة المعرفة، تلك المعضلات التى رأى هارتمان أنها معضلات فعلية وليست مصطنعه نتجت عن تحليل ظاهرة المعرفة. يرى هارتمان أن ما يقدمه ليس "حلا" بقدر ما هو "فحص واختبار" لهذه المعضلات، إذ أن هذا هو أقصى ما نستطيعه، فمن طبيعة هذه المعضلات، أن تبقى غير قابلة للحل إذ بها ما يبقى لا معقولا، لانملك عقلنة له اللهم إلا بإفتراض "عقل لانهائى" وهو ما لا نملكه.

من هنا رأى هارتمان أن نظريته فى المعرفة فى إختيارها "الوجود" لا "الظواهر" أو "المظاهر" كموضوع للمعرفة لم تضع هذا الاختيار كوجهة نظر ميتافيزيقية مسبقة تقف بها فى مواجهة بعض النظريات الأخرى التى إختارت "الظواهر" كنقطة بداية تنطلق منها، وإنما هى على هذا النحو تتجه نحو ما هو معطى ونحو أكثر نقاط البداية بساطة، وهو ما تفرضه ظاهرة المعرفة ذاتها.

كما أن جعل "الظواهر" نقطة بداية تنطلق منها نظرية المعرفة لن يحل معضلات المعرفة ولكنه بالعكس سيعقد الأمور، إذ لابد لنا من تفسير هذه الظواهر من ناحية، ومن تفسير كيفية الانتقال من معرفة هذه "الظواهر" إلى الوجود فى ذاته من ناحية أخرى، على هذا النحو سيحل محل معضلات المعرفة بالوجود –والتى هى معضلات طبيعية نجمت عن تحليل ظاهرة المعرفة– معضلات المعرفة بالمظهر وهذه الأخيرة بالإضافة إلى أنها معضلات مصطنعه فإنها ليست أسهل من المعضلات الأولى.

من هنا رأى هارتمان أن العودة إلى وجهة النظر القائلة "بالوجود" كنقطة بداية تعنى أن مشكلة المعرفة تتمسك بأقل قدر من الفروض الميتافيزيقية وهو القدر الذى تفرضه طبيعة المشكلات ذاتها، كما تعنى فى نفس الوقت أننا قد اخترنا أكثر نقاط البداية بساطة من حيث أنها البداية الوحيدة التى تجنبنا كل التعقيدات التى يمكن أن تظهر لنا داخل المشكلة بإختيارنا لنقطة بداية أخرى.

وأخيرا فاننا سنخصص هذا الفصل لعرض بحث وإختبار هارتمان للمعضلات الثلاث الأولى – المعضلة الأساسية للإدراك، ومعضلة المعرفة القبلية ثم معضلة

المعرفة البعدية، على أن نخصص الفصل القادم لمعالجة معضلات معيار الصدق والوعى بالمشكلة ومعضلة تقدم المعرفة.

سيلاحظ معنا القارئ أننا إذا كنا فى عرضنا للمعضلات فى الفصل الثالث قد عرضنا معضلة المعرفة البعدية قبل عرض معضلة المعرفة القبلية، فاننا هنا فى تناولنا للحل سنقدم الأخيرة على الأولى وهو النهج الذى إنتهجه فليسوفنا، أى سنعرض لمناقشته لمعضلة المعرفة القبلية قبل معضلة المعرفة البعدية، ذلك أنه رأى أن هذه الأخيرة – والتى يشكل جانبها اللامعقول جزءا أرحب من سابقتها – يمكن فهمها بصورة أسهل فى وقوفها مع معضلة المعرفة القبلية على طرف نقيض وهو ما سيتضح فى حينه.

ولكن قبل أن نبدأ بعرض مناقشة هارتمان للمعضلة الأولى – المعضلة الأساسية للإدراك – فإن هناك أساسا ضروريا يجب التأكيد عليه مرة أخرى إذ أنه ما يبنى عليه هارتمان تفسيره لظاهرة الإدراك – بل وسائر المعضلات– ألا وهو تأكيده على مفارقة كل من الذات والموضوع لبعضهما.

مفارقة الذات للموضوع:

ما هى العلاقة المعرفية بين "الذات" و"الموضوع"؟

الواقع أن العلاقة المعرفية بين "الذات" و"الموضوع" تختلف من فلسفة لأخرى وفقا للتصور الأنطولوجى الذى يضعه كل فيلسوف للذات والموضوع. من هنا كان التساؤل عن العلاقة المعرفية بين "الذات " و"الموضوع" فى أساسه تساؤلا حول وضع كل من "الذات" و"الموضوع" فى الوجود.

فاذا كانت "الواحدية" تحاول أن تجد أساسا أعلى من "الذات" و"الموضوع" يتحد فيه الطرفان فى هوية واحدة[1] . وفصلت الثنائية الديكارتية بين الذات والموضوع[*] ، وإتفق هوسرل مع المثالية الترنسندنتالية فى رفض تصور موضوع

---

(١) محمود رجب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" دار المعارف. الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص١٨٣.

(*) لم يميز ديكارت بين الفكر والبدن فحسب، بل ميز بين الفكر وسائر الأجسام بصفة عامة بل أن ديكارت يجعل واقعة وجود الفكر أشد وثوقا وثبوتا من وجود الجسم فالفكر يعرف بالفكر فى حين أن الاجسام لا تدرك إلا بالظن والتخمين، من هنا فقد وصفه "مين دى بيران Maine de Biran " بأنه أول من تصور من الميتافيزيقيين، بل أول من وضع الحد الفاصل بين صفات المادة وخصائص الجسم وبين صفات النفس وما لا يمكن أن يخص الا جوهرا مفكرا

مفارق بصورة مطلقة للذات وفى رده إلى الذات، فالعالم - وفقا لهوسرل - نسق كلى لظواهر متغيرة لا وجود لها إلا بالنسبة إلى الوعى، هذا الوعى ليس هو الوعى التجريبى ولكنه الوعى الترنسندنتالى وهو وحده الذى يبقى بعد تنفيذ ما اسماه "عملية الرد الفينومينولوجى"[1] .فلم تحتج أى من هذه النظريات أن تبرر إمكانية قيام علاقة معرفية بين ذات وموضوع لكل منهما وجود مستقل. هذه النظريات جميعها وفقا لهارتمان نظريات ميتافيزيقية تأملية، إذ أنها قد إرتكنت فى حلولها إلى فروض ميتافيزيقية مسبقة ولم تحسب حسابا لما نجده فى الظواهر[2] .

أما هارتمان - فكما أوضحنا من قبل فى تحليل ظاهرة المعرفة - يرى أن الصفة التى تجمع بين "الذات" و"الموضوع" هى أن كلا منهما "وجود واقعى" فكل منهما يقف فى مواجهة الآخر كوجود مستقل عن الآخر، ولا تكمن واقعيتهما فى إرتباطهما معا بعلاقة المعرفة ولكنهما يرتبطان من الأساس بعلاقات أنطولوجية أخرى، بمعنى أننا إذا إفترضنا إلغاء علاقة المعرفة التى تربط بينهما، فإن العلاقة الأنطولوجية التى تربط بينهما تستمر، فليس "الذات" و"الموضوع" سوى جزء من "مجموع أنطولوجى أو "ميدان أنطولوجى"، وجودهما مشروط بعلاقات متعددة موجودة داخل هذا الميدان ولا تشكل علاقة المعرفة التى تجمع بينهما سوى احدى العلاقات الأنطولوجية المتعددة، هذه العلاقة هى ما تظهر لنا داخل ظاهرة المعرفة.

هذا الميدان الأنطولوجى الذى توجد الذات والموضوع بداخله هو ما فشلت الثنائية الديكارتية فى رؤيته عندما فصلت بين الذات والموضوع، إذ أن الذات والموضوع مرتبطان من الأصل وهو ما تجاهلته أيضا المثالية بتأكيدها على أن الذات هى الموجود الوحيد، وليس هذا الميدان من جانب ثالث وحده مصطنعه كما تدعى النظرية الواحدية. يرى هارتمان أن قبول القول بأن الذات والموضوع موجودان داخل ميدان أنطولوجى عام يجمعهما أسهل بكثير وأكثر واقعية من كل ما حاولت سائر النظريات أن تذهب اليه، ذلك أننا بهذا التصور لسنا فى حاجة إلى أن

= راجع فى ذلك : عثمان أمين "شخصيات ومذاهب فلسفية" الشركة المصرية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٧٢ ص١٠١.

(1) Held, Klaus "Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentale Ich bei Edmund Husserl " Martinus Nijhoff. 1966. S. 18

(٢) محمود رجب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" ص١٨٣.

نبدأ بالتأكيد على وجود عالم واقعى أرحب بكثير من الوعى وبأنه يوجد بداخله هـذا الوعى الذى يعرف والموضوع المعروف. فالتـأكيد التلقائى للواقعيـة والنتـائج التـى تنتج عنها موجودان ضمنا داخل وجهة النظر هذه التى نتبناها[1] .

وفقا لهذا التصور الأنطولوجى يصل هارتمان إلى تبرير العلاقة المعرفية على النحو التالى:

إذا كانت "الذات" ليست سـوى موجـود ضمن موجـودات أخـرى فإنـه لا يوجـد مبرر للإعتراض على أنها من الممكن أن تكون مشروطة ومحددة بواسطة موجود آخر، فحيث أن هناك – وفقا للتصور الأنطولوجى – علاقات متبادلة بيـن كل الموضوعات – وكل منها يحدد الآخر ويمكن أن يكـون شرطا للآخـر فإنـه لا يوجد أى مبرر لرفض تصور الذات كجزء من هذا التداخل فى العلاقات بينهم وأنـه من الممكن تحديدها بوجود أو موجود آخر. وإذا كان الميدان الأنطولوجى نسقاً من العلاقات، تتحدد مكوناته بهذه العلاقات، فـان هارتمـان يخلص بالنتيجـة بـأن هنـاك بالفعل علاقات توحد الموضوع وما فوق الموضوع أو تضم هذا إلـى ذاك، وحيث يكون هناك سلسلة أو نسقا من العلاقات داخل اللامعقول، فإننا نلاحـظ أن مـا يمكن معرفته يجب أن يكون محددا بواسطة مـا هـو غير قـابل لمعرفتـه وأن نفترض ألا يكون من الممكن للذات أن تتحدد بواسطة وجود آخر، فان هارتمـان يـرى فـى هذا استثناء خاصاً لا يمكن تبريره ولكن أن تكون الذات يمكن تحديدهـا بواسـطة وجـود آخر فان هذا يجعل الطريق مفتوحا للتفسير الأنطولوجى للمعرفة وستتحدد المعرفـة داخل هذا التحديد للذات بواسطة موجود آخر هو الموضوع[2] .

ولكن كيـف يمكـن أن تقـوم علاقـة معرفيـة بيـن الـذات والموضـوع فـى ظـل مفارقة كل منهما للآخر؟ وهو ما يعنيه هارتمان بتحديد الموضوع للذات؟

يرى هارتمان أن الذات فى إدراكها للموضوع إنما تدرك تحديدات الموضـوع وليس الموضوع ذاته، هذه التحديدات يمكنها المرور داخـل ذات معينـة ويمكنهـا أن تنتج داخل الذات تركيبا يتحول إلى تمثل للموضوع، بمعنـى أنـه لا يسـتلزم أن يمـر الموضوع ذاته داخل الذات وأن يتحول هو نفسه إلى صورة، بل على العكس يبقـى الموضوع مفارقا بصورة كاملة، أما صورة الموضوع فهى ليست سوى تمثل بسيط للموضوع[3] .

---

(1) PMC, Tome II P. 14
(2) Ibid, Tome II, P. 5
(3) GdO, P. 148, 149

العلاقة الشرطية الأنطولوجية الخالصة بين الذات والموضوع تكفى لكى تظهر ملامح الموضوع فى "تركيب" داخل الذات، ولكى يكون هذا التركيب موضوعيا.

ولكن كيف يحدث هذا ؟ ما هي طبيعة القانون الذى يحكم هذه العلاقة الشرطية؟

مرة أخرى يرى هارتمان أن التساؤل عن كيفية حدوث هذه العلاقة او بمعنى أدق هذه الكيفية ستبقى لامعقولة وهى ما يتبقى من مشكلة المعرفة وتتصف بعدم قابليتها للحل. ما هو ضرورى -وفقا لهارتمان - هو أن نوضح فقط أنه مع تأكيدنا على أن الذات تتحدد بواسطة الموضوع، فاننا لا نلغى كونهما مفارقين كل للآخر، كما أن هذا لا يناقض ظاهرة الوعى بالموضوع، ففى وعينا بالموضوع يكون الموضوع معطى لنا كموضوع مستقل لا يختلف عن معرفتنا له[1] .

فالعلاقة المكونة للمعرفة لا تتعارض مع كون الموضوع والذات مفارقين كل للآخر ولكنها على العكس تكون جسراً بينهما، فالعلاقة المكونة للمعرفة هى فى ذاتها علاقة مفارقة، علاقة أنطولوجية لا تتحد مع أى جانب من جوانب الذات[2] ، ومن ثم فليس من الضرورى أن نبرر بصفة خاصة لامعقوليتها، هذه اللامعقولية لا تمنع من كون علاقة المعرفة علاقة يقينية تماما كما لو كان من الممكن معرفة تركيبها والقانون الذى يحكمها، فهى تحوى درجة من اليقين الفرضى يصف أدنى درجات الفروض الميتافيزيقية الحتمية[3] .

أولا : حل معضلة الادراك:

رأينا فى الفصل الثانى كيف أن هارتمان فى تحليله لظاهرة المعرفة يرى أن الوعى التلقائى يقرر وجودا مفارقا للموضوع، فالموضوع ليس مجرد موضوع لذات ولكنه ذو وجود مستقل بذاته، ورأينا كيف يتعارض هذا الوجود المفارق للموضوع مع ما يذهب اليه (مبدأ الوعى) من عدم إمكانية إدراك الوعى لأى وجود خارج ذاته - وهو ما اعتمدت عليه المثالية فى إنكارها لأى وجود مفارق خارج الذات - فالوعى لكى يدرك موضوع مفارقا له، فانه يجب أن يكون بإمكانه الخروج عن ذاته لكى يدرك واقعية لها وجود فى ذاته. تكمن الصعوبة فى خروج الذات عن نفسها، ذلك لأن الوعى لا يمكنه الخروج عن نفسه فهو منقبع فى نفسه، لا يدرك إلا محتوياته الخاصة، لا يدرك شيئا خارجا عن الوعى، واذا نظرنا إلى

---

(1) PMC, Tome, II, P. 18

(2) New Ways, P.135.

(3) PMC, Tome II, P.19

المسألة من جانب الموضوع، فإن هذا التعارض يظهر مرة أخرى، فالمعرفة تبدو على شكل تحديدات للموضوع داخل الذات وهو ما يحقق صورة الموضوع داخل الذات ولكن دخول الموضوع إلى ميدان الذات هو أيضا أمر مشكل مثله فى ذلك مثل خروج الذات عن مجالها المحدد. غزو الموضوع لميدان الذات أمر مشكل وفقا لظاهرة المعرفة: كيف يمكن إذن للموضوع أن يقدم صورته داخل الذات دون أن يدخل هو ذاته فى ميدان الذات أو أن يتحول إلى صورة؟ فالموضوع وفقا لظاهرة المعرفة - يجب أن يظل فى مواجهه الذات متعاليا، متميزا عن صورته كوجود فى ذاته. هذا التعارض يبين ما تقرره ظاهرة المعرفة وبين ما يذهب إليه "مبدأ الوعى" قد خلق معضله هى ما عبر عنها هارتمان بمعضلة الإدراك(*) .

بقى الآن على هارتمان أن يضع حله لهذه المعضله.

خلاصة هذا الحل هو أن هارتمان يوفق بين ما يقرره مبدأ الوعى -من عدم إدراكه لما هو خارجه- وبين ما تقرره ظاهرة المعرفة من إدراك الذات لموضوع مفارق لها، فما دام جوهر المعرفة لا يتطلب أن يكون الإدراك مباشرا أو غير مباشر، فان الذات تدرك صورة الموضوع إدراكا مباشرا، وتدرك الموضوع المفارق لها إدراكا غير مباشر من خلال هذه الصورة. ولكن كيف وصل هارتمان إلى هذا الحل، فان هذا هوما سنفصل فيه القول الآن:

يرى هارتمان أن مبدأ الوعى مبدأ واضح بصورة قبلية نعم لا يمكن للوعى سوى أن يعرف محتوياته الخاصــة. هذه الدلالة المعطاة لمبدأ الوعى تعبر عن القانون الضرورى للوعى ولا يمكن لأى نظرية أن تنكرها أو تلغيها، ولكن هذه الدلالة بهذا المعنى تتفق أيضا مع القول بأن الوعى فى اتجاهه نحو محتوياته فانه يتجه إلى شئ آخر ليس هو محتوياته الخاصة، فمحتوى الوعى يمكن أن يمثل شيئا آخر، فوجوده داخل الوعى لا يعنى أنه الوعى ذاته، فالتمثل يفترض علاقة تتخطى حدود الوعى، علاقة بين المتمثل والممثل، فهو يفترض مجموعة من العلاقات هى أصل اعتماد هذا على ذلك، انكار وجود هذه العلاقات يعنى إستحالة وجود المعرفة، وحيث أنه لا يوجد مبرر لهذه الاستحالة، فان مبدأ الوعى - بمعناه المحدد- يتفق مع القول بأن الذات تدرك الموضوع المفارق لها إدراكا غير مباشر، أما ما تدركه الذات بصورة مباشرة فهو تمثلات الموضوع المفارق أى محتوى الوعى، وحيث أن هذا المحتوى هو تمثلات الموضوع المفارق، فان الذات تدرك بنفسها الموضوع

(*) راجع الفصل الثالث ص ٥٧

المفارق ولكن بطريقة غير مباشرة من خلال هذه التمثلات. هذا الادراك المتوسط هو المعنى الصحيح للإدراك[1] . بمعنى آخر، حينما نقول أن الوعى منغلق على نفسه، فإننا لا نعنى أنه منعزل عن الموجودات الأخرى ولكنه يعنى أنه يرتبط بها بطريقة محددة، بمعنى أن الوعى لا يدرك سوى بإنعكاسه على ذاته، أى بمعنى أن نقول أن صفات أو خصائص الموضوع تظهر بطريقة ما داخل الوعى، واذا كان الموضوع يحدد الذات، فانه يجب وفقا للصلة اللاعلية Transcausale أن ينتج الموضوع صورته داخل الذات لكى تستطيع الذات بطريقة غير مباشرة ومن خلال هذه الصورة أن تدرك الموضوع ذاته، وعندما نقول أن الذات تخرج عن نفسها وتدرك خارج ذاتها واقعية مفارقة لها، فإننا هنا نستخدم كناية أو تشبيه، فالمعرفة عمليات داخلية لا يخرج فيها الوعى عن ذاته ولا يبحث عن خصائص الموضوع المفارق إلا بطريقة غير مباشرة، أى أنه يدرك بطريقة غير مباشرة ما تمثله الصورة المحاثيه للذات وتصاحب هذه المعرفة وعى من الذات بمفارقة المتمثل فهى تدركه كموجود فى ذاته مستقل عنها أى كواقعية أنطولوجية.

يستدل هارتمان مما سبق على أن للإدراك معنيين مختلفين وينطبقان على واقعيات مختلفة، ولا يوجد ما يمنع من القول بإمكان وجودهما معا، فالإدراك يمكن تعريفه بأنه الإدراك المباشر للصورة المحاثية - صورة الموضوع المفارق ويمكن تعريفه بأن الإدراك غير المباشر للموضوع المفارق، فمعضلة الوعى الذى يعرف لم تكن تدل - من وجهة النظر الأنطولوجية - سوى على أنه لا يمكن أن يحدث إدراك مباشر للموضوع المفارق، وحيث أن إدراك الموضوع المفارق قد تبين أنه إدراك غير مباشر، فان هارتمان يرى أن المعضلة على هذا النحو تختفى دون المساس بمبدأ الوعى[2] .

الدلالة الأنطولوجية للتمثلات:

ولكن إذا كان "الوعى" هو ما يبرر المعرفة، أو هو ما يجعل تمثل الموضوع أمرا ممكنا؟ فهل هذا هو فقط موضوع اهتمام مشكلة المعرفة؟.

رأينا أن الذات - وفقا للتصور الأنطولوجي الذى وضعه لها هارتمان - تتصف بالوجود المستقل وبالواقعية، هذه الذات - فى كليتها وفى واقعيتها - هى موضوع اهتمام مشكلة المعرفة.

---

[1] Ibid, Tome II P. 20, 22
[2] Ibid, Tome II P. 20, 23

تتميز الذات عن سائر التركيبات الانطولوجية واشكال الوجود بان لها جانبين: جانب داخلي واخر خارجي · لا يشكل "الوعي" سوى الجانب الداخلي فقط للتركيب الانطولوجيالذى يسمى "الذات"؛ هذا الوعى هو الجانب الوحيد الحاصل على القدرة على تمثل الاشيـــاء وهو ايضا ما يحوى تمثلات التركيبات الأنطولوجية الاخرى، هذه التماثلات محاثية له ولكنها فى نفس الوقت تمثلات لتركيبات أنطولوجيا مفارقة، فهى ردود فعل الوعى فى حضور التركيبات الأنطولوجية، فالوعى يمكن له أن يدرك ما هو مفارق فى رده لهذا الشئ المفارق داخله. هذا الجانب الداخلى - الوعى - هو ما يحوى العناصر الداخلية للعلاقة بين الذات والموضوع وهو كل ما يمكن معرفته من الذات[1] .

لا تهتم مشكلة المعرفة بهذا الجانب الداخلى فقط - الوعى - ولكنها تهتم بالذات فى كليتها وبالعلاقة بين هذه الذات الواقعية الموجودة خارج الوعى والعالم الخارجى، هذه العلاقة الأنطولوجية الأساسية بين الذات وأشكال الوجود الأخرىالتى تتحول لموضوعات، هذه العلاقة بإفتراضها لوجود الوعى هى ما تجعل الوعى الممثل للموضوع أمرا ممكنا.

وحيث أن الذات ليست هى هذا الجانب الداخلى فقط الذى يمارس عملية التمثل ولكنها ذات جانب خارجى أيضا، فإن هذا يجعل منها ذاتا وموضوعا فى ذات الوقت، فهى من الممكن أن تكون موضوعا لذات أخرى فكل ذات هى فى نفس الوقت ذات لموضوع وموضوع لذات أخرى، فهى من الممكن أن تكون ممثلا وممثلا، فالعالم الأنطولوجى يحوى تعددية فى الموضوعات وفى الذوات أيضا، تعنى تعددية الذوات أن كلا منها يمثل العالم بصورة مستقلة عن الأخرى ولكن بصورة مكملة لبعضها فمجال المعرفة الخاص بكل ذات يتسع ليتحول إلى مجموعة محايدة من التمثلات - المتداخلة ذاتيا Intersubjectives " - بواسطة المعرفة التى لدى الذوات الأخرى عن هذه الموضوعات وبفضل ما بين هذه الذوات الواعية من علاقات، ولكن من الممكن أن نمير داخل هذه المجموعة الواحدة - تماثلات كل ذات بصورة منفردة، من هنا كانت هذه التماثلات تتصف بالموضوعية ولكنها موضوعية محجوبة والتى يمكن التحقق منها فى نسق العلوم الذى يتصف بأنه فوق فردى Supra-individual[2] .

ولكن ما هو هذا الأساس الأنطولوجى لهذه المعارف الموضوعية؟

هذا هو ما سنراه فى الفقرة القادمة والتى تشكل فيها - مشكلة المعرفة القبلية - المسالة الرئيسية.

---

[1] PMC, Tome II, P. 24

[2] Ibid, Tome II, P. 26, 27

ثانيا : المعرفة القبلية:

إنتهينا مع هارتمان الى ان الذوات الانطولوجية المتعددة تنتج تماثلات للعالم وأن كلا منها يمثل العالم بصورة مستقلة عن الاخرى، هذه التمثلات هى معرفتنا للعالم .ولكن ما مصدر هذه التمثلات، هل هى من نتاج الذات وحدها ومن ثم نفسرها تفسيرا عقليا، ام انها ـ كما يذهب التجريبيون ـ تلقى سلبى لمادة متنوعة؟

للاجابة على هذا السؤال نقول :

اذا كانت الفلسفة تدين لكانط فى تحديده للميتافيزيقا كعلم ذى موضوعات محددة ومنهجا محددا واضعا حدودا بينها وبين العلوم الاخرى، فان تاريخ الفلسفة يدين له مرة اخرى حين جمع فى فلسفته النقدية بين الحس والعقل معا كمصدرين للمعرفة.

فلقد آمن كانط بالخبرة الحسية مصدرا أساسيا للمعرفة .تبدأ – وفقا له – كل معرفة بالخبرة، إلا أن الخبرة وحدها – وإن كانت مصدرا للمعرفة – لا تكون المعرفة. هناك شروط قبلية عامة للمعرفة تشترك مع الخبرة فى تكوين معرفتنا. على هذا النحو إتفق كانط من جانب مع تجريبية هيوم التى رأت أن المعرفة مصدرها الخبرة إلا أنه إختلف عنها فى أن الخبرة هى المصدر الوحيد للمعرفة. ومن جانب آخر وافق كانط العقليين على أن المعرفة البشرية يمكنها أن تتخطى حدود الخبرة الممكنة[1] .

يتفق هارتمان مع كانط فى أن هذين المصدرين يشتركان معا فى تقديم التفسير الصحيح للتمثل، فكلاهما هو اصل محتوى المعرفة .

ولكن ما الذى جعل هارتمان يستند الى كلا المصدرين فى تفسير المعرفة ؟ الواقع ان هارتمان قد اراد بهذا ان يأتى متسقا مع تصوره الأنطولوجى لتعددية الذوات من جهة ومع فكره "اللامعقول " من جهة اخرى، فلقد اراد هارتمان بالأساس القبلى ان يضمن معرفة موضوعية واحدة تتفق عليها سائر الذوات ـ ولو بصورة جزئية كما سيتضح ـ والتى تنتج تماثلات للعالم بصورة مستقلة وإلا لإستحالت المعرفة، ولكنه من جهة اخرى لم يكن من الممكن ان يستند فقط على الاساس القبلى ـ دون التجريبى ـ فى تبرير المعرفة، والا لكان من الممكن معرفة سائر الموضوعات، بصورة قبلية وهو ما يتناقض مع مبدا "اللامعقول "، ولم يكن من الممكن فهم لماذا لاتوجد هويه بين تماثلات كل ذات وغيرها .

---

(1) Hoffe, Otfried (Hg.) Klassiker der Philosophie. Verlag C.H. Beck Mùnchen 1981, S.13

رأى هارتمان أنه لاتوجد هوية تامة بين تماثلات كل فرد وغيره، لاتتفق تماثلات كل فرد مع غيره، فكل فرد لايمثل نفس مايمثله الآخر وحتى اذا أمكن لفردين أن يمثلا نفس الشيىء فانهما لايمثلانه بنفس الطريقة، ومع هذا فان هناك شيئا آخر ذا هوية واحدة يشتركان فيه أو أساساً مشتركاً يسمح لذوات مختلفة أن تلاحظ نفس الموضوعات وتصل الى فهم مشترك لها.

يمكن التعبير عن هذا الوضع بالقول أن هناك إتفاقا جزئيا فى تماثلات الأشخاص، أى لا وجود لهوية واحدة فى تماثلات الأفراد ولكنها هوية جزئية، فتماثلات الأفراد هى فى جزء منها واحدة وفى جزء مختلفة رغم أن جميع الذوات تحيا داخل نفس العالم وتمثل نفس الموضوعات.

ولكن ما هو الأساس الذى يضمن هذه الهوية الجزئية؟

الأساس الذى يضمن هذه الهوية الجزئية لتماثلات الأفراد المختلفة هو "قوانين التمثل" أو "قوانين المعرفة" أو مبادئ المعرفة"، "شروط إمكانية المعرفة" أو مقولات المعرفة" كما يطلق عليها هارتمان.

ولكن كيف تصور هارتمان هذه القوانين:

هنا نصل إلى معنى "القبلية" لدى هارتمان والذى تكمن فيه أصالته عن غيره وبصفة خاصة عن – كانط – الذى إتفق معه فى القول بوجود مفرقة قبلية بموضوعات مفارقة، إلا أن مصطلح "القبلية" يختلف لدى كل منهما معنى ووظيفة.

كان كانط فى إطار تحليله لميدان الفهم الخالص قد رأى أنه يتكون من تصورات قبلية غير رياضية ومبادىء قبلية وأنه يكفى للكشف عنها ولتقديم نظرية كاملة لما هو قبلى أن نفحص أو نختبر أحكامنا التركيبية[1] .

رأى هارتمان أن المعرفة القبلية لا تتحدد فقط بالأحكام التركيبية القبلية" فالمعرفة القبلية ليست حكما تركيبيا، فطبقا لطبيعتها ذاتها فإنها ليست تركيبيا كما أنها ليست حكما، "فالقبلية" – خاصة حينما يكون مجال البحث هو مشكلة معرفة الموضوع – لا يمكن أن تأخذ شكل الحكم، فكل معرفة قبلية – فى شكلها الأساسى – مثلها فى ذلك مثل المعرفة المفارقة هى بالاحرى إدراك داخلى أو حدس داخلى – أو هى الدليل على حالة الأشياء الموجودة فى ذاتها[2] والتى تتصف بالضرورة

(1) Korners, S. "Kant" a Pelican book. 1955 1st published P. 46-47
(2) PMC Tome II, P. 42

والعمومية فالمعرفة القبلية منذ أيام أفلاطون حدس داخلى[1] ولكنها لدى هارتمان ليست قاصرة على الفكر بمعنى أن لحظة الحدس توجد فى الادراك الحسى وفى الفكر[2] فهى إدراك الذات للملامح الضرورية للموضوع بصرف النظر عن وجوده الواقعى[3] . أو هى تجريد الوعى للموضوعات المادية وإدراك جوهرها الصحيح فى عموميتها وضرورتها وفى انغلاق النفس على ذاتها[4] .

يميز هارتمان – وفقا لهذا المعنى – بين ما أسماه – "القبلية المحاثية" – و"القبلية المفارقة". يجعل هارتمان "القبلية المحاثية" صفة لقوانين المعرفة التى تبرر الهوية الجزئية لتماثلات الأفراد ويجعل "القبلية المفارقة" صفة للمعرفة القبلية الجزئية بالموضوعات الخارجية.

نبدأ بتصور هارتمان للقبلية المحاثية

يرى هارتمان أن قوانين المعرفة قوانين قبلية محاثية. ما يعنيه هارتمان بقبلية ومحاثية القوانين يختلف عمن استخدموا هذه الصفة من قبله. الفلاسفة العقليون فى القرن ١٧ أول من نسب هذه الصفة للمقولات ودعموها بتصورهم للمقولات بأنها تصورات ذاتية وتبعهم فى ذلك كانط والمثالية.

يختلف هارتمان تماما عن هذا الفهم للمقولات. سنتناول ذلك تفصيليا فى الفصل الأخير من الرسالة حين نتحدث عن المقولات ولكننا سنركز هنا على معنى "قبلية ومحاثية المقولات" لدى هارتمان: واختلافه عن الفلاسفة العقليين.

رأى هارتمان أن قبلية مقولات المعرفة لدى الفلاسفة العقليين نتيجة طبيعية لنظرتهم للمقولات على أنها تصورات ذاتية تبرر لنا إمكانية المعرفة القبلية ذلك أنه من الطبيعى أن يكون من الممكن معرفة مبادئ المعرفة – التى هى شروط المعرفة القبلية – بصورة قبلية. فإذا كانت المقولات تصورات الفهم فان هذا يعنى أنها توجد فى الذات، من الممكن معرفتها بصورة قبلية قبل أى معرفة. المقولات إذن معرفة خالصة مباشرة قبل أى معرفة بالأشياء. قبلية المعرفة بالمقولات إذن سابقة على قبلية المعرفة بالموضوعات[5] .

---

[1] Ibid, P. 34
[2] Ibid, P. 35
[3] PMC Tome II, P. 43, AdrW S. 10
[4] PMC, Tome II, P. 79, AdrW, S. 10
[5] AdrW, S. 107

رأى هارتمان أن هذه الحجة خاطئة. نعم إن مبادئ المعرفة هى شروط المعرفة ولكن ليس من الضرورى أن تكون معروفة. نعم تقوم المعرفة بالاشياء عليها إلا أن هذا لا يعنى أنها من الضرورى أن تكون معروفة. ليس من الضرورى لمبادئ المعرفة القبلية أن تكون معروفة بصورة قبلية[1] .

ما الذى يعنيه هارتمان إذن بأن قوانين المعرفة قوانين قبلية محائثية:

ما يعنيه هارتمان بذلك هو أن هذه القوانين أو المبادئ واحدة لكل الذوات أى تنطبق بلا إستثناء على سائر الذوات العارفة ومن ثم يخضع لها التمثل بنفس الصورة داخل كل ذات عارفة ولكنها لا تنطبق على الموضوعات المفارقة، نتيجة لذلك فهى تربط بين كل الذوات العارفة المتنوعة ربطا داخليا، فهى الجسر الموصل بين كل وعى فردى وآخر، بين كل عالم من التماثلات والعوالم الأخرى وهى العوالم المنفصلة بطبيعتها[٢] هذه القوانين هى سلسلة العناصر اللاغنى عنها لكل معرفة والتى تفترضها كل معرفة Concrete[3] عينيه هذه القوانين أو المقولات من حيث أنها واحدة لكل الذوات ومن حيث أنها تربط ربطا داخليا بين كل الذوات ولا تخبرنا بشئ عن العلاقة المعرفية بين الذات والموضوعات فهى مقولات قبلية محائثية. هذه المقولات – محائثية لميدان الذات – فهى ليست جزءا من المعروف ولكنها جزء من "الذات العارفة" فهى محائثية للذات العارفة التى نمارس بها عملية المعرفة إلا أن محايثتها للذات لا يتناقض مع كونها مبادئ واقعية ذات وجود مستقل ومن ثم فهى ليست ما نعرفه بصورة قبلية[٤] .

قوانين المعرفة إذن هى ما هو أولى بالنسبة لكل معرفة دون أن يكون من الضرورى معرفتها بصورة قبلية[٥] هناك بلاشك معرفة بهذه القوانين ولكنها ليست معرفة قبلية بصورة تامة، هناك قوانين للمعرفة غير معروفة وغير قابلة لأن تكون معروفة إذ أن مبادئ المعرفة ذات جانب لامعقول (*) قوانين المعرفة فى أساسها قوانين أنطولوجية تشكل جزءا من وجود المعرفة، لا تنطوى معرفتنا بالموضوعات

---

(1) Ibid, S. 108
(2) PMC, Tome II, P.38.
(3) PMC, Tome II, P. 39, AdrW, S.10
(4) PMC, Tome I, P.344, 345
(5) AdrW, S.108, 109. PMC, Tome II, P. 36

(*) راجع الفقرة الخاصة بلامعقولية المقولات الفصل السابق

بالضرورة على معرفة بهذه القوانين، فالمعرفة القبلية بالموضوع لا تفترض بالضرورة وعيا بقوانين المعرفة[1] .

على هذا النحو ميز هارتمان بين "القبلية المحائثية" التى تصف مقولات المعرفة "والمعرفة القبلية"، إلا أنه مع هذا رأى أن هناك ارتباطا ضروريا قائما بينهما نوجزه فيما يلى :

تقوم المعرفة القبلية على القوانين الأنطولوجية للمعرفة، فكل معرفة قبلية هى بالضرورة معرفة عامة وضرورية، لا يمكن تبرير هذه العمومية وتلك الضرورة إلا إذا كانت القوانين – التى هى واحدة بالضرورة – هى ذاتها بالنسبة لكل معرفة وهذه القوانين هى ما تفسر المعرفة القبلية أى الظهور المتكرر الضرورى لنفس التركيبات الاساسية ونفس الصور والعلاقات لدى كل ذات فردية، فظاهرة الاتفاق بين الذوات لا تدل سوى على انه من الممكن لأوجه معينة من الموضوع ان تدرك داخليا وبصورة واضحة ومستقلة عن كل خبرة فردية[2] .

حالما يتم التأكيد على هذه العلاقة، فان المعرفة القبلية تبدو كبرهان مباشر على وجود قوانين المعرفة العامة فوق الفردية. على هذا النحو يتكون لدينا معرفة بقوانين المعرفة، فنحن لا نعرفهابنفس الطريقة التى نعرف بها الموضوعات، ولكننا نستنتجها منها، أى أن معرفتنا بوجودها تشتق من معرفتنا بالموضوعات فمعرفتنا بالمقولات "معرفة أخيرة" – على حد تعبير هارتمان – مشروطة بالمعرفة بالموضوعات، السابقة على المعرفة بالمقولات والتى ليست سوى استنتاج وجودها[3].

قوانين المعرفة إذن واحدة تنطبق على كل الذوات، بينها وبين المعرفة القبلية علاقة جزئية[4] هى ما يعنيه هارتمان "بالقبلية المحايثة" من حيث أنها ما هو أولى بالنسبة للمعرفة ومن حيث أنها تربط بين الذوات داخليا ولا تنطبق بنفس الصورة على الموضوعات المفارقة.

ولكن كيف فسر هارتمان "المعرفة القبلية بالموضوعات المفارقة"؟

مرة أخرى نلاحظ اختلاف هارتمان –ليس فقط عن كانط– ولكن عن سائر من عداه ممن ناقشوا مشكلة القبلية.

---

(1) PMC, Tome II, P. 35, AdrW, S. 108
(2) PMC, Tome II, P. 36
(3) AdrW, S. 11, 109
(4) PMC, Tome II, P.36

رأى هارتمان أن الشرط العام لوجود "معرفة قبلية بموضوعات مفارقة" يوجد داخل العلاقة بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة[1] إذ لا تضمن "مقولات المعرفة" وحدها وجود معرفة قبلية بموضوعات خارجية إذ أنها كما رأينا لا تنطبق سوى على الذوات دون الموضوعات ولا تخبرنا بشئ عن العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع. لا يكفى لقيام هذه المعرفة أن يكون هناك فقط إتفاق داخلى بين الذوات ولكن أن تكون هناك وجهة نظر معرفية متطابقة بين الذات والموضوع[2] وهذا لا يتسنى إلا متى كانت مبادئ المعرفة هى فى نفس الوقت مبادئ الوجود أو بعبارة أخرى أن تنطبق مقولات المعرفة – الواحدة بالنسبة لكل الذوات – أيضا على الموضوعات، فهى يجب أن تكون فى نفس الوقت مقولات الوجود ومن ثم تنطبق على الذات والموضوع، فالقبلية المحايثة تقوم على ذاتية المقولات بالنسبة لكل الذوات ولكن هذا الشرط لا يكفى لتفسير القبلية المفارقة. يجب أن تكون المقولات عامة تشترك فيها ليس فقط الذوات ولكن الموضوعات أيضا، فالقبلية المفارقة أو القول بوجود معرفة قبلية بأشياء واقعية تفترض بالضرورة الذاتية المفارقة للمقولات، أىأن تكون مقولات المعرفة والوجود واحدة لكى يمكن تفسير القبلية المفارقة[3] .

من هنا رفض هارتمان سائر المحاولات التى رأت فى الهوية التامة بين ميدانى الذات والموضوع حلاً لمشكلة المعرفة أو تبريزاً للمعرفة القبلية. يرفض هارتمان أقدم صياغة معروفة لهذه الهوية تلك التى قدمها بارميندس حين ذهب إلى أن الفكر والوجود شيء واحد – مالا يمكن أن يوجد لايمكن أن يكون فكراً، وما لا يمكن أن يكون فكراً لا يمكن أن يوجد[4] .

بارميندس – على هذا النحو – كما يرى هارتمان لم يحل مشكلة المعرفة ولكنه ألغاها بإلغائه لحدى علاقة المعرفة داخل هذه الوحدة المزعومة[5].

ثم تظهر هذه الهوية فى الفلسفة الحديثة ولكن بصيغ مختلفة، فتظهر لدى "فشتة" الذى جعل بين "الأنا" و"اللاأنا" هوية تامة. "الاأنا" هو فعل العقل، و"اللاأنا"

---

(1) PMC, Tome II, P.58, New Ways, P.15.
(2) PMC, Tome II, P.41
(3) Ibid, Tome II, P.46
(4) Zeller, Eduard "Outlines of the History of Greek Philosophy" Routledge & Kegan Paul Limited, London, 1948, P.50.
(5) PMC, Tome II, P.51.

هى الطبيعة بموضوعاتها. بدون "الأنا لا يوجد "اللا أنا"، "فالأنا" هو ما يضع نفسه ويضع 'اللاأنا" فى نفس الوقت(١).

أما "شلنج" فقد رأى أن العلم لن تقوم لـه قائمـة إلا اذا شيد على أساس مبدأ مطلق غير مشروط - يجمع كلاً من الذات والموضوع معاً، فهو "الأنـا المطلق" الذى يتصف بأنه علة نفسه، وبفضله ندرك كل الواقع فى ذاته(٢).

وأخيرا تظهر هذه الصياغة لدى "هيجل" الذى جعل الواقع عقلياً خالصاً، وما يبحثه العقل من قوانين هو فى الواقع قوانين الحقيقة الواقعية، فبين مقولات الفكر والوجود هوية تامة (٣).

وفقاً لهارتمان، ليست مشكلة المعرفة ولا مسألة تبرير المعرفة القبلية فى حاجة إلى هذه الهوية، إذ أن هذا يتعارض مع ظاهرة المعرفة نفسها، فقطبا المعرفة متمايزان بالضرورة، والتأكيد على الهوية الكاملة بين الذات والموضوع فيه مبالغة. كل ما يتطلبه هارتمان إتفاق بين الذات والموضوع لاهوية بينهما (٤) .

أما "كانط" فهو طبقا لهارتمان قد قدم صياغة أكثر معقولية من فهم فلاسفة الذاتية المطلقة، إذ أنه لم يناد بهوية كاملة بين محتويات ميدانـى الذات والموضوع أو الخبرة وموضوع الخبرة ولكنه فقط أوجد هوية بين قوانين أو مقولات هذين الميدانين، ومع هذا لم يرض هارتمان كل الرضا عن هذه الصياغة، ولم يجد فى القول بهوية المقولات تبريرا للمعرفة القبلية بل على العكس رأى فى هذه الصياغة تناقضا.

حين أراد كانط أن يعطى قيمة موضوعية للأحكام التركيبية القبلية، أو أن يوضح كيف يمكن أن تكون ممكنة نجده يقرر فيما أسماه "المبدأ الأعلى لكل الاحكام التركيبية" أن شروط إمكانية الخبرة بصفة عامة هى شروط إمكانية موضوعات الخبرة(٥) .

يرفض هارتمان صياغة كانط لسببين:

(١) اذا كانت مقولات المعرفة تتطابق تماما مع مقولات الوجود، فإنه يلزم بالضرورة أن تكون التركيبات العقلية المنتجة بصورة قبلية داخل المعرفة متطابقة مع الموضوع. ولقد رأينا أن هذا يتعارض مع ما تقرره ظاهرة

---

(١) عبد الرحمن بدوى "شلنج" المثالية الألمانية ص ٣٠ - ٣١.

(٢) المرجع السابق ص ١٩١.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٣ ، ١٠٤

(4) PMC, Tome II, P.51.

(5) Kant :Critique of the Pure Reason", B. 197. P. 194

المعرفة من أنه لا يمكن معرفة الموضوع فى كليته. ولكن جزءا فقط هو ما يمكن تمثيله بل أن جزءا أصغر هو ما يتم تمثيله فى الحقيقة. التركيب الذى تنتجه المعرفة ليس صورة طبق الأصل من الموضوع، فاللامعقولية الجزئية للموضوع تتناقض مع مبدأ كانط فى وجود هوية بين مقولات المعرفة والوجود، فلو كانت مقولات المعرفة هى فى نفس الوقت مقولات الوجود، فلن يكون لدينا مكان داخل الموضوع لما لا يمكن معرفته ولكان الموضوع فى كليته موضوعا معقولا أى يمكن معرفته من حيث أنه لن يصبح عندئذ سوى "محتويات معرفية" وليس موضوعا له واقعية فى ذاته ولن تصبح عندئذ علاقة المعرفة علاقة مفارقة [1] .

(٢) لو كانت مقولات الوجود هى نفس الوقت مقولات المعرفة، فانه لن ينتج فقط أنه من الممكن معرفة الوجود فى جملته ولكنه سيصبح من الممكن معرفته بصورة قبلية، ذلك لأن الوعى الذى تتحقق بالنسبة له هذه الهوية الكاملة لن يكون فى هذه الحالة فى حاجة "للخبرة بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنه سيمكنه – مثله فى ذلك مثل الفهم الإلهى – أن يستنبطها بنفسه وأن يكون لدية معرفة يقينية بالوجود وسيختفى أى معنى للقول بصدق أو خطأ المعرفة.
تتناقض الصياغة الكانطية اذن مع إمكانية وجود معرفة بعدية بالموضوع.

يرى هارتمان أنه اذا كان كانط قد قصر علاقة الذاتية بين ميدانى الذات والموضوع على ذاتية مبادئهما فقط دون أن يقرر ذاتية كاملة بين الميدانين كما فعل غيره فيما أوضحنا فانه يجب أن نضيف إلى هذا أن الذاتية لا تنطبق إلا على حدود المعقولية الخاصة بالموضوع – أى حدود الموضوع التى يمكن معرفتها – لا وجود لهوية أو ذاتية كاملة بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة ولكنها هوية ذات حدود. يمكن لجانب فقط وليس لكل ميدان المقولات أن يكون مشتركا بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود. هذه الهوية الجزئية لمقولات المعرفة والوجود هى ما تبرر القول بالمعرفة القبلية الجزئية للموضوعات وما يبرر القول بالوعى التجريبى وباللامعقولية الجزئية للموضوعات[٢] .

ولكن ما حدود هذه الهوية الجزئية؟

ليست سائر مقولات الوجود هىفى نفس الوقت مقولات المعرفة ولكن هناك مقولات لا توجد فى الميدان الآخر. جزء فقط من الميدانين يمكن أن يتفق داخل

---

[1] AdrW S. 106, PMC, Tome II P. 58, 59
[2] AdrW, , S. 106

نفس حدود المعرفة بالموضوع المفارق. هذا الحد المشترك – من جانب الذات – هو فى نفس الوقت حد المعرفة، ومن جانب المعرفة هو الحد ذو القيمة الموضوعية، من كلا هذين الوجهين فان الأول هو ما يشكل جزءا من مشكلة المعرفة بموضوع مفارق[١] .

الهوية الجزئية تعنى بعبارة أخرى بأن هناك مقولات للوجود ليست هى مقولات المعرفة، فمقولات الوجود يجب أن تكون فى كليتها أكثر عددا من مقولات الوجود الموجودة داخل المعرفة بالموضوع والتى تخدم فى تكوين صورة الموضوع وهذا لا يمكن إلا إذا كان الموضوع وتماثلاته يشتركان فى نفس الجوانب الواضحة وضوحا قبليا وإلا لم يكن التمثل بمقدوره أن يعبر عن الموضوع.

هناك إذن معرفة قبلية بموضوعات واقعية. هذه المعرفة ممكنة فقط داخل الإطار أو القدر الذى تتفق فيه مقولات المعرفة ومقولات الوجود، كما أنها لا تشكل وحدها معرفتنا بالموضوعات الواقعية، من هنا كانت المعرفة القبلية بالموضوعات الواقعية معرفة جزئية وليست كاملة.

ثالثا : المعرفة البعدية

الإدراك الحسى مصدر مستقل للمعرفة:

رأينا فى الفقرة السابقة عند الحديث عن المعرفة القبلية كيف إتفق هارتمان مع كانط فى أن لدينا معرفة حسية ومعرفة قبلية معا بالموضوعات الواقعية، ورأينا كيف وجد هارتمان فى الهوية الجزئية بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود تبريرا لإمكانية وجود معرفة قبلية بالأشياء وبذلك جاء مختلفا عن كانط الذى أوجد هوية كاملة بين مقولات المعرفة والوجود.

فإذا إنتقلنا إلى المعرفة البعدية، نلاحظ أن معضلة المعرفة القبلية تختفى هنا، فنحن لا نعرف بتجريد الموضوعات المادية فى إنغلاق الوعى على ذاته وليست المعرفة هنا معرفة بجواهر الأشياء فى عموميتها وضرورتها ولكننا هنا بإزاء إدراك حسى خارجى لموضوع مادى ماثل أمامنا مباشرة – معرفة بالوجود الفردى.

يرى هارتمان فى الإدراك الحسى مصدرا مستقلا للمعرفة إلى جانب المصدر العقلى المستقل وهو الاستقلال المزدوج الذى ينعى على الاتجاه العقلى الخالص والمذهب الحسى الخالص أنهما لم ينتبها إليه[٢] .

---

[1] PMC, Tome II, P. 64
[2] PMC, Tome II, P. 81

يمكن أن نجد تبريرا لدعوى هارتمان فى أن النظرية العقلية للمعرفة تقلل إلى حد كبير من شأن وأهمية الادراك الحسى، فنجد ليبنتز مثلا - يرد الانطباعات التى تأتى من الخارج إلى معارف وأفكار أو يفسرها كفكر معوج، فالأفكار لا تكون واضحة ومتميزة منذ البداية - يقصد هنا الانطباعات. بل تبدو للوهلة الأولى مختلطة وغامضة ولا تكتسب الوضوح والتميز إلا متى أصبحت موضوع تفكير يفكر فيه الموناد[1] .

ويصل الاتجاه العقلى إلى ذروته فى المثالية المنطقية - الكانطية الجديدة، فنجد "ليمان" يذهب إلى أن مادة الحس التى يعتبرها الوضعيون حقائق أولية لا نزاع فيها، لا وجود لها فى العالم الخارجي، بل أن العقل وما فيه من معان كلية يؤثر فيها ويطبعها بطابعه الخاص، فلا سبيل لنا إلى معرفة مادة بحتة يقع عليها الحس، فاذا انتقلنا إلى "كوهن" فنجده يصرح بأن الحقيقة لا تعطى البته مجردة، فلا يعثر عليها فى الادراك الحسى ولا فى الادراك الذوقى ولكن العقل يولدها دائما بطرق مختلفة، فالعقل هو ما يولد الأشياء[2] .

يرى هارتمان أن كلا الاتجاهين قد تطرف فى تفسير المعرفة ، فهو وإن كان لا يتفق مع المذهب الحسى فى القول بأن المعرفة الحسية هى المعرفة بالمعنى الحقيقى فإنه يرى مع هذا أنها نقطة البداية الأكثر يقينا ، وإن كانت -على حد قوله- كما سيظهر فيما بعد - هى ما يخلق أكبر وأكثر المشكلات. ويرى من ناحية أخرى أن أية معرفة بموضوعات خارجية تعتمد فى تحليلها الأخير على الإدراك الحسى، ومن ناحية أخرى يرفض هارتمان تفسير المثالية المنطقية للاحساس، إذ لا يمكن رده إلى مجرد فكر، لا يمكن للفكر أن يلغى الإحساس كمصدر مستقل للمعرفة ، فالاحساس لا يتجانس مع الفكر ، فمحتويات الاحساس كالصوت واللون ...الخ تحديدات أو معطى واقعى له استقلاله أمام الحكم ، فإذا كان للميدان المنطقى أو للمجال القبلى استقلاله، فاللمحسوس والبعدى أيضا استقلاله فالمحسوس يحتفظ دائما فى مواجهة القبلى باستقلاله، فالإحساس ليس شيئا غير محدد ولكنه على العكس هو خبرتنا بالموضوع بأشكال متعددة. تحديدات الموضوع أو محتوى الإحساس معطاه للذات بطريقة تختلف عن التحديدات القبلية

---

[1] على عبدالمعطى. "ليبنتز" دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، صـ ٢٤٨-٢٤٩

[2] وولف "فلسفة المحدثين والمعاصرين" ترجمة أبو العلا عفيفى. لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص١٢٥.

وبصفة خاصة التحديدات المقدمة فى الحكم ، فالاحساس وجه آخر للمعرفة إلى جانب المعرفة القبلية[1] .

هكذا رأى هارتمان فى المعرفة الحسية والمعرفة والمعرفة القبلية مصدرين يكمل كل منهما الآخر بشكل متبادل ، فكل منهما يلمس الموضوع من جانب مختلف، ويمكن للذات العارفة أن تصل للوجود بطريقتين كل منهما مستقلة عن الأخرى.

ولكن ما الدليل على أن لدينا معرفة حسية (الإحساس)؟

يرى هارتمان أن التمييز بين العالم الواقعى والعوالم الممكنة هو ما يبرر وجود الاحساس. فإذا تساءلنا أى العوالم يمكن تخيلها بصورة قبلية؟ الاجابة الوحيدة هى أن واقعية العالم المباشر فقط هى ما لدينا دليلا مباشرا عليها، لا يقدم لنا "الفكر" هذا الدليل، إذ أن سائر العوالم الممكنة يمكن التفكير فيها ويمكنها جميعا أن تكون موضوع معرفة قبلية؟ أما الاحساس فهو ما يشهد على وجود الواقع. نحن على يقين من أنه فى حالة إدراكنا للخصائص المحسوسة ، يتكون لدينا وعى بواقعية معينة يجب أن يقوم الحكم أو الاقرار بوجود ما أو بواقعية شئ ما على معطيات الحواس ليس هذا الوجود – بطبيعة الحال – هو الوجود المنطقى أو الرياضى – أى الوجودات التى يمكن إدراكها بصورة قبلية – ولكنه الوجود العينى أو وجود الموضوع المادى والحكم بالواقعية فى هذه الحالة يتميز عن الأحكام الخاصة بالوجود الرياضى المحض وذلك لقيامه على الإحساس ، فاليقين بالوجود الواقعى هو شكل المعرفة الذى يستحيل أن تربطه علاقة هوية مع حدس العلاقات والقوانين ، فاذا كانت المعرفة القبلية معرفة بالكلى والضرورى ، فهذه المعرفة معرفة بالفردى والواقعى فهى لا يمكنها أن تنطبق على ما هو واقعى إلا إذا كان ما هو واقعى معطى داخل الحساسية ، فتطبيقها على الواقعى يفترض إذن الاحساس[2] .

ذاتية وموضوعية الاحساس

من هنا رأى هارتمان أن للإحساس أساسا موضوعيا ، فالاحساس من حيث أنه يقدم لنا وعيا بالواقعية بصفة عامة ، ومن حيث أنه الأساس الذى عليه يقوم حكمنا بالوجود فهو ذو أساس موضوعى ، فهو يشكل دليلا على الواقعية ، دليلا مستقلا عن قوانين الذاتية.

---

[1] PMC, Tome II, P.81-82

[2] Ibid, Tome II, P.82

واذا كان العلم يصيغ محتوياته فى قوانين عامة ، فإن نقطة بداية هذه القوانين لم تكن سوى ملاحظة الواقع والتجريب ، أى شهادة الحواس. نعم لا يقبل العلم شهادة الحواس دون تفسير أو برهان ، ولكن يبقى القول أنه اذا كانت هناك واقعية تفسر ، فان هذه الواقعية لم تدلنا عليها سوى معطيات الحواس.

هكذا رأى هارتمان أن ذاتية الاحساس لا تلغى الأهمية التى يمثلها الاحساس للمعرفة ، فهو يضع للمعرفة حدودا عامة . وبناء على ما تقدم يصل هارتمان إلى المبدأ القائل "لا تلغى ذاتية محتويات الوعى موضوعيتها" هذا المبدأ يعتبره هارتمان مبدأ فى ذاته يعنى به أنه اذا كانت التركيبات الموجودة داخل الوعى لا تتجانس أو أنها ذات طبيعة مختلفة عن التركيبات الأنطولوجية الموجودة خارج الوعى ، فإن هذا لا يمنع من أن تكون الأولى ممثلة للثانية ومن ثم فهى موضوعية وذاتية فى نفس الوقت[1] .

تبرير الإدراك الحسى

ولكن كيف يمكن أن يحدث إدراك حسى؟

هذا التساؤل هو ما عبر عنه هارتمان بالمعضلة الثانية : كيف يمكن للحواس أن تقدم للوعى بصورة مباشرة خصائص الموضوع الواقعى ما دامت الحواس لا تسمح للوعى أن يخرج عن ذاته ويدرك ما هو مفارق له وما دام الموضوع من وجهة أخرى لا يمكنه أن يدخل داخل الوعى وأن يتحول بواسطة الحواس إلى موضوع محايث. ولكننا قد رأينا من قبل هارتمان يقبل - كواقعة لا خلاف عليها ويؤيده فيها العلم - القول بموضوعية وواقعية محتوى الاحساس ، من هنا وجد هارتمان نفسه أمام أحد أمرين : إما أن يرفض القول بمفارقة وواقعية الموضوع أو أن يعتبر إدراك الحواس للموضوع ما هو إلا مجرد مظهر.

يجد هارتمان فى العلاقة بين "النفس والجسد" أو "العالم النفس والعالم المادى" أو ما أسماه "العلاقة السيكوفيزيائية" حل هذه المعضلة ولتفصيل ذلك نقول.

يرى هارتمان أن هذه المشكلة التى إنشغل بها علم النفس مدة طويلة مشكلة ميتافيزيقية من الدرجة الأولى ، فهى تقع خارج حدود اهتمامه ، داخل مجال غير متجانس مع مجال اهتمام علم النفس ، فاذا كان الاحساس يقف دليلا أو شاهدا على

---

[1] Ibid, Tome II, P.83-84

موضوع فيزيقى فانه يخص اذن الوعى أو ينتمى إليه. هناك إذن عالمان مختلفان بالضرورة ولكنهما مرتبطان. العالم المادى والعالم النفسى، عالم المكان والزمان وعالم ظواهر الوعى الذى يوجد بلاشك داخل الزمان ولكنه ليس مكانيا. ليست العلاقة اذن هى العلاقة بين الاحساس والموضوع ولكنها فى تحليلها الأخير العلاقة بين الوعى والأشياء أو العلاقة بين النفس والجسد فى الانسان . من هنا رأى هارتمان أنه اذا كانت العلاقة بين النفس والجسد هى العلاقة بين الاحساس والموضوع فان تبرير العلاقة الأولى يقدم لنا تفسيرا للعلاقة الثانية ومن ثم تبريرا للادراك الحسى.

رأى هارتمان أن بالانسان نوعين من العمليات، العمليات النفسية والعمليات الفيزيقية ، كل منهما ذو طبيعة مختلفة عن الأخرى . هلى يعنى هذا أن هارتمان يؤمن بثنائية العقل والبدن ذاهبا فى ذلك مذهب النظرية العلية السيكوفيزيقية؟

يرفض هارتمان هذه النظرية وذلك أنها - من وجهة نظره - لم تحاول حل هذه المشكلة ولم توضح حتى الشك فى امكانية هذا الحل ولكنها تقدم لنا ثنائية راديكالية للنفس والجسد دون أى تقييد. يرفض هارتمان هذه النظرية أيضا اعتمادا على أنه اذا كانت العمليات النفسية والفيزيقية تحدثان بطريقة متوازية دون أدنى تأثير لهذه على تلك ، فإن هذا يعنى أن بالانسان عالمين غير متجانسين وأن الانسان ينقسم الى جزئين غير متآلفين ، عندئذ لن تتمكن الارادة من إحداث ى حركة فى جسم الانسان ، بل يصبح الاعتقاد بوجود فعل ارادى مجرد وهم.

تدمر الثنائية - على هذا النحو - وحدة الانسان ، رغم أن وحدة الانسان معطاه لنا كظاهرة لا يمكن انكارها - فنحن فى وعينا بذواتنا لا ندرك أرواحنا بدون أجسادنا ولا أجسادنا بدون أرواحنا ، فهذا يتناقض مع احساساتنا التلقائية بأنفسنا.

يرى هارتمان أننا يجب أن نتمسك - فى مواجهة هذه الثنائية - بوحدة النفس والجسد، هذه الوحدة هى جوهر الانسان . وليس هذا القول نتيجة استدلال ، بل يجب أن نعتقد وألا ننسى أن هناك علاقات بين العمليات النفسية والعلميات الفيزيقية وأن هذه تحدد الأخرى بطريقة شرطية فكل منها يعتمد على الآخر بطريقة شرطية[1] .

---

[1] New Ways P.25

ولكن ما الذى يبرر علاقة الاعتماد المتبادل هذه بين هذه العمليات وتلك؟

يرى هارتمان أن علاقة الاعتماد المتبادل ظاهرة معطاه لا يمكن الجدال حولها وأنها ستبقى لغزا غامضا لا يمكن تفسيره ، فكلا منهما ذو طبيعة مختلفة عن الأخرى ولكنهما مع هذا يشكلان معا وحدة الانسان فى إعتماد هذه على تلك. هذه العلاقة لا يمكن فهمها. من هنا رأى هارتمان أن واقعة وحدة الانسان السيكوفيزيقية واقعة ميتافيزيقية لا معقولة. هذه الثنائية اذن ليست سوى ثنائية تصورات - تصورات سيكومنطقية وتصورات فيزيو منطقية - ولكن الآحادية الأنطولوجية للوجود السيكوفيزيقى مع هذا هى ما تقف وراءها وتبررها.

ولكن مم تتكون هذه الوحدة؟ وكيف يمكن تفسير علاقة الاعتماد المتبادل بين هذين النوعين من العمليات ؟ يجيب هارتمان بأن الأساس اللامعقول فقط هو ما يبرر هذه الوحدة وتلك العلاقة .

فالعلاقة التى تبرر وحدة الانسان ليست علاقة ثنائية ولكنها علاقة ثلاثية diallelisme لأنه لا النفس تحدد المادة ولا المادة تحدد النفس ولكن يجد كلا هما جذورهما داخل وحدة أنطولوجية ثالثة عامة تربطهما معا وتضع شروطهما معا، فالثنائية النفسية المادية نتيجة ضرورية لأصلهما المشترك يرى هارتمان أن محاولة الغوص فى جوهر هذا الأساس الأنطولوجى أو انكاره لا يعنى سوى أننا نقدم نظرية ميتافيزيقة ، فالتأكيد على هذه الوحدة الأنطولوجية ليس سوى فرض فلسفى يقدمه كمحاولة للتعبير عما هو ميتافيزيقى لا معقول فى مشكلة الوحدة بين الروح والجسد، لا يرقى هذا الفرض إلى مستوى الفرض العلمى ومن ثم فهو قابل لأن يكون فرضا خاطئا ، ثم أننا فى مجال دراسة الادراك الحسى وهو ما لا يستلزم من ناحية أخرى تحديد طبيعة هذه الوحدة الانسانية ، يكفى لدينا أن نؤكد أن هناك قوانين تحكم العلاقات بين هاتين السلسلتين من الظواهر وأن نقبل ثنائية سلسلة الظواهر.

نحن إذن أمام علاقة لا يمكن تفسير وحدتها ولكنها كعلاقة بين سلسلتين من الظواهر، فإنها تبدو لنا بوضوح، هذه العلاقة هى "العلاقة السيكوفيزيقية الأساسية" وهى تقابل "العلاقة المقولية الأساسية وتلعب فى الادراك الحسى نفس الدور الذى تلعبه "العلاقة المقولية الأساسية" ، فى مشكلة المعرفة القبلية ، ولكن هذه العلاقة تؤدى إلى شكل من أشكال الهوية تتخطى ثنائية الذات والموضوع وتتخطى العلاقة المقولية الأساسية ، فهى أكثر "لا معقولية" من العلاقة المقولية ، تشكل طبقة عميقة

تتخطى من حيث المبدأ إمكانية فهمها ، أما العلاقة المقولية الأساسية فهى علاقة معقولة فى جزء منها لأن المقولات التى تحكمها هذه العلاقة هى فى ذاتها معقولة فى جزء منها ، أما العلاقة السيكوفيزيقية فهى علاقة لا معقولية فى كليتها ، فالذاتية أو الهوية التى تفرضها هذه العلاقة وتقوم عليها لا تترك مجالا لفهمها ولو من حيث المبدأ.

لا يمكننا أن نؤسس لهذه العلاقة صياغة للذاتية تكون لها على الأقل قيمة قريبة ومناظرة لفكرة الذاتية الجزئية للمقولات ولكن الصياغة المناظرة لها تفترض أن هناك جوانب نفسية أساسية تتطابق مع جوانب أخرى فيزيقية. لا تتطابق سلسلتا الظواهر بصورة مباشرة ولن يمكن أن يكون لهما هوية واحدة إلا بوجودهما معا فى طبقة أكثر عمقا يصعب على العقل إدراكها ، ولكن هذه الامكانية تكفى لتبرير فكرة العلاقة السيكوفيزيقية الأساسية.

فالعلاقة السيكوفيزيقية بتمييزها بين العنصر المادى والنفسى فى الانسان ، فإنها تبرر وجود الذات أمام الموضوع وتبرر قدرة الذات على تمثل الخصائص الجزئية للموضوعات الفردية وذلك فى مقابل العلاقة المقولية الأساسية التى تقدم للوعى الخصائص العامة للموضوعات، فالعلاقة السيكوفيزيقية هى ما تبرر الجانب التجريبى للمعرفة بالموضوع ، لولاها لما كان الادراك الحسى سوى "فكر معوج" ولما كان الاتفاق بين المعرفة وموضوعها سوى "اتفاق مسبق" ولما أمكن أن تكون هناك علاقة مباشرة بين الموضوع والوعى لأنه ما كان من الممكن أن يكون هناك رد فعل مباشر للوعى أمام تحديدات الموضوع ، فوجود العلاقة السيكوفيزيقية الأساسية هو ما يحول الاحساس – أو الجانب التجريبى للمعرفة بالموضوع – إلى عنصر مستقل ، لا يمكن رده ولا يمكن للمعرفة القبلية أن تتجاهله. من هنا كان لتمثل الموضوع المادى جانبين مستقلين كل منهما مكمل ومصحح للآخر ، فهو رد فعل الذات فى وجود العلاقة المقولية الأساسية التى تقدم للوعى الخصائص العامة للموضوع المادى وهو رد فعل الذات المباشر الذى يسمح بتمثل الخصائص الجزئية للموضوعات الفردية فى فرديتها بناء على العلاقة السيكوفيزيقية الأساسية[1] .

تفسير الادراك الحسى:

هناك اذن تمثل للموضوعات ، أو رد فعل مباشر للذات فى وجود الموضوعات ، بواسطته يصبح الوجود معروفا. ولكن التساؤل الآن هو:

---

[1] Ibid, P.87-94

هل من الضرورى أن تكون الخصائص الحسية شبيهة أو مطابقة لخصائص الموضوعات ؟ هل يجب أن تكون الأولى صور طبق الأصل للثانية؟

ابتداء من هذه النقطة تفرعت الواقعية الى مذاهب عدة ، فلم يختلف الفلاسفة الواقعيون فى وجود العالم الواقعى وجودا مستقلا عن ادراكنا له وذلك فى مواجهة المثالية التى جعلت هذا الوجود يعتمد على معرفتنا له أووعينا به ، فالوجود بأسره يعتمد على ادراكنا له أو هو بالاحرى وجود ذهنى. اتفقت المذاهب الواقعية إذن على الوجود المستقل للعالم الواقعى ولكنها اختلفت فى كيفية ادراكنا له ، هل هو ادراك مباشر أم غير مباشر. فعلى حين تبنت "الواقعية الساذجة" والواقعية الجديدة" وواقعية الحس المشترك" – كل منها محاولة تجنب الصعوبات التى قابلت سابقتها – القول بالادراك المباشر ، وجدت النظرية العلية" أو الواقعية التمثيلية و"الواقعية النقدية" ضالتها المنشودة فى القول بالادراك غير المباشر للوجود الواقعى.

بعيدا عن الإختلافات التفصيلية بين سائر هذه المذاهب ، سنشير الى الواقعية الساذجة والنظرية العلية لرفض هارتمان لهما صراحة ، ثم الى "الواقعية النقدية"، التى نرى أنها ما يميل هارتمان اليها فى صورتها العامة وإن كان لم يصرح بذلك آملين أن يجد القارئ تبريرا لدعوانا.

الواقعية الساذجة أبسط أشكال الواقعية المباشرة التى ترى أننا ندرك الموضوعات الفيزيقية إدراكا مباشرا أى أننا نكون على وعى مباشر بها وأن هذا الادراك أو الوعى المباشر هو معرفة صادقة بالموضوعات[1] .

ولكننا فى ادراكنا لشئ ما ادراكا حسيا، فان ما ندركه مباشرة هو صفات حسية. هنا ترى الواقعية الساذجة أن الأشكال والألوان التى نراها والأصوات التى نسمعها والملمس الذى نحسه هى الخصائص الحسية للموضوع ولكنها هى خصائصه الذاتية أو أنها جزء من سطح الموضوع الفيزيقى ولأن له سطحا ما فهو كيان ذو أبعاد ثلاثية ، يحتل مكانا ما ويدوم خلال الزمان وله صفات أخرى وهذه الخصائص لا تتوقف على إدراكنا لها لأنها ليست إلا خصائص الموضوع الذاتية[2].

ولقد كان من الصعب على كثير من الفلاسفة الواقعيين أن يقبلوا هذا القول الساذج بأن الخصائص الحسية هى ذاتها الخصائص الذاتية للموضوع، اقتناعا منهم

---

(1) Hirst, "Realism" in "Encyclopedia of Philosophy" Vol.7, P.78.
(2) Price, "Pereception" Metheum & Co. Ltd. London 1932, P.27.

أن ما يعرف فى تاريخ الفلسفة بحجة خداع الحواس Argument from illusion كافية لدحض ما تذهب اليه الواقعية الساذجة ، فكلنا يسلم بأن الموضوعات الفيزيقية تبدو أحيانا بأشكال مختلفة لأشخاص مختلفة أو تبدو بأشكال مختلفة لنفس الشخص فى حالات مختلفة ، كقطعة العملة المعدنية التى تبدو لشخص ما دائرية ولشخص آخر أو لنفس الشخص من زاوية أخرى بيضاوية والتل الذى يبدو من زاوية قريبة به نتوءات ومنحدرات ويبدو من بعيد ذا سطح مستو كلوحة مرسومة ، والمجداف الذى يبدو لنفس الحاسة منكسرا فى الماء ومستقيما خارجه.

ونسلم أحيانا بوجود موضوع فيزيقى ولكنه فى الحقيقة لا وجود له مثل السراب أو مثل خنجر ماكبث فى رواية شكسبير الشهيرة فماكبث فى الحقيقة لم ير شئيا ومع هذا فقد إعتقد أنه رأى موضوعا فيزيقيا حقيقيا، ثم أننا أحيانا نعانى خيالات جزئية وذلك حين نرى شيئا ما على أنه شئ آخر كنتيجة لتوقعنا ظهور هذا الشئ الآخر كأن أقرا مثلا رقم (٥) على أنه رقم (٩) نتيجة توقعى لظهور الرقم (٩)(١) .

كانت "الواقعية التمثيلية" أو "النظرية العلية" من النظريات الواقعية التى رأت أن "حجة خداع الحواس" كافية لدحض زعم الواقعية الساذجة بالادراك المباشر، ومن ثم فقد وجدت فيها تبريرا للتمييز بين "الموضوعات الفيزيقية الخارجية" و"المعطيات الحسية". لا ندرك الموضوعات الفيزيقية إدراكاً مباشرا ما دمنا نقبل امكانية أن تظهر الموضوعات الفيزيقية أحيانا على خلاف ما هى عليه وما دمنا نسلم برؤيتنا احيانا موضوع فيزيقى ولكنه فى الحقيقة غير موجود ، ما ندركه مباشرةهى المعطيات الحسية ، هذه المعطيات الحسية معلولات ذهنية للعمليات العقلية التى ترجع إلى تأثير الموضوعات الخارجية على أعضاء الحس، فالموضوعات الخارجية علل ظهور المعطيات الحسية(٢) .

يرفض هارتمان كلا النظريتين . فهو يقول فى رفض الواقعية الساذجة:

"ليس من الضرورى أن تكون الخصائص الحسية شبيهة بخصائص الموضوع مثلما تذهب الى ذلك الواقعية الساذجة ، فليس من الضرورى أن تكون هذه صور طبق الاصل لتلك ، ولكن مع هذا يجب لهذه أن تمثل تلك بصورة معينة(٣) .

---

(1) Ibid, P.28
(2) Ibid, P.67
(3) PMC, Tome II, P.95.

ويقول فى رفض النظرية العلية:

" اذا كانت شروط المعرفة يجب بمعنى ما أن تكون جزءا من نسق شروط الوجود وكان ميدان الوجود هو الميدان الأرحب والأوسع وهو الذى يحوى ميدان المعرفة ، فانه يجب إذن أن تكون الصلة بين الوعى والوجود من البداية هى صلة اعتماد المعرفة على الوجود أو بمعنى آخر يجب أن تكون المعرفة نفسها داخل تركيباتها الخاصة ونتائجها الواعية مشروطة بالوجود والعمليات الأنطولوجية. من الممكن ألا نتمكن من معرفة كيف يتم هذا الاعتماد الوظيفى للمعرفة على الوجود ولكن الطريقة التى يتحقق بها هذا الاعتماد لا تختلف عن كونها علاقة اعتماد ، يمكن أن تقدم لها المصطلح تأثير "d'affection" الذى لا يعبر الا عن الوضع الأنطولوجى للاحساس ، المهم ألا نعتقد فى وجود إعتماد على أو تأثير على تمارسه الأشياء على الوعى. عندئذ يمكن لنا أن تقبل القول أن رد فعل الذات هذا يفترض تأثيراً ما – أو بمعنى أكثر دقة – تحديد ما يمكن أن نصفه بأنه ما فوق على transcausale.[١]

والحقيقة أن النظرية العلية فى قولها بأن ما ندركه مباشرة "معطيات حسية" – كيانات ذات طبيعة مستقلة تختلف عن الموضوعات الفيزيقية – قد لاقت هجوما ورفضا من كثير من الفلاسفة الواقعيين اذ أنها لم تستطع تبرير كيفية الانتقال من المعطيات الحسية التى ندركها مباشرة الى الموضوعات ... كيف يمكن أن نصل إلى وصف الموضوعات الفيزيقية انطلاقا من هذه المعطيات ، أو حتى أن نعرف بوجودها على الاطلاق[٢] .

كان "باركلى" قد عبر عن هذه الصعوبة التى تقابل نظرية التمثل حين تساءل كيف يمكن للتمثل أن يشير إلى الموضوع الخارجى من حيث أن كلاهما يختلف فى طبيعته عن الآخر.

أما "ليبنتز" فلا وجود لديه لمثل هذه المشكلة من حيث أنه لا يوجد تعارض حاد بين المادة والعقل ، فسائر الموضوعات المادية ليست سوى عقول متنكرة mind in disguise، ومن هنا يختفى التعارض أو الاختلاف فى الطبيعة بين كل من التمثل والموضوع[٣] .

---

(1) Ibid, Tome II, P.95.
(2) Hirst, "Realism" in "Encyclopedia of Philosophy", Vol.7, P.81
(3) Passmore, "A Hundred years of Philosophy", P.196,197.

فاذا كان هارتمان يرفض صراحة النظرية العلية الا أنه بطبيعة الحال لا يوافق "ليبنتز" على ما ذهب اليه ، إذ أن جعل "ليبنتز" الموضوع الممثل لا وجود له فى المكان يلغى الدلالة الأنطولوجية الواقعية للموضوع[١] .

كيف يفسر هارتمان اذن الادراك الحسى؟

يتفق فلاسفة الواقعية النقدية – فى إطارها العام – على التمييز بين ثلاثة مكونات للإدراك الحسى – فعل الادراك – معطى مباشر – الموضوع المدرك. يرفض دعاة الواقعية النقدية إيجاد هوية بين المعطى المباشر وهو ما اسموه الخصائص المركبة character-complex وبين الموضوع الذى نشير إليه ومع هذا لم يجعلوا هذا المعطى المباشر كيانا متميزا عن الموضوع الواقعى الذى يشير إليه. الخصائص المركبة أو المعطى المباشر ليس سوى علامة sign على أنه كيان متميز ولكننا ندركه من البداية على أنه يشير إلى شئ أبعد منه يشير إلى موضوع فيزيقى[٢].

يرى هارتمان أننا فى "فعل الادراك" لا ندرك "خصائص الموضوع" وانما ما ندركه هى خصائص حسية. هذه الخصائص الحسية هى المعطى المباشر [٣].

على هذا النحو نجد أن هارتمان قد إتفق مع فلاسفة الواقعية النقدية فى التمييز بين فعل الادراك والمعطى الحسى المباشر والموضوع ، من هنا جاء دعوانا بأنه فيلسوف واقعى نقدى.

ويقول فى موضع آخر:

"ليس الاحساس سوى شهادة على وجود موضوع واقعى .. فالادراك الحسى شهادة على واقعية للموضوع ولكنه ليس من الضرورى أن يقدم لنا صورة صحيحة للموضوع ، لأن الخصائص الحسية ليس من الضرورى أن تكون شبيهة بخصائص الموضوع"[٤] .

ويقول فى موضع ثالث:

"لا تستطيع نظرية المعرفة أن تؤكد بيقين سوى أن هناك تطابقاً بين الخصائص الحسية والخصائص الواقعية الأنطولوجية للموضوع وهذا يساوى القول

---

(1) PMC, Tome II, P.96.
(2) Passmore, "A Hundred years of Philosophy", P.283,284..
(3) PMC, Tome II, P.115.
(4) Ibid, Tome II, P.97.

أن شهادة الحواس يمكن أن تكون صحيحة دون أن تكون الخصائص الحسية هى ذاتها خصائص الموضوع أو جزء منها"[١] .

ويقول فى موضع آخر:

"حين تقوم المعرفة على المعرفة بالموضوعات الواقعية ، فانه يتكون لدينا يقين أن واقعية هذه الموضوعات هى ما هو معطى لنا سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.... فالواقعية معطاه لنا بواسطة الحواس.. ولكن لا يجب أن نفهم من وضع تصور المعطى على هذا النحو أن المعطى الحسى هو ذاته الواقعية وأن هذه هى تلك.. فالواقعية أكثر ثراء من ميدان المعطيات الحسية. نعم يقف المعطى الحسى شاهدا أو برهانا على وجود الواقع ولكنه ليس هو الواقع فى كليته، فمحتويات المعطيات الحسية يمكن أن تتطابق مع جزء - صغير أو كبير - من الواقعية ، فالواقع بالمعنى الصحيح للكلمة ليس سوى كل الموضوع بصرف النظر عما إذا كان معطى أم لا مدركا أم لا. فالواقع هو الموجود ومن ثم فهو موضوع المعرفة الممكن ومن ثم فهو ليس المعطى"[٢] .

هنا يجب ملاحظة ان التمييز الذى يقيمه هارتمان فى النص الاخير ليس هو ذاته التمييز الذى يقيمه فىالنصوص الثلاثة السابقة ،بمعنى انه ليس تمييزا بين الخصائص الحسية والخصائص الانطولوجية للموضوع ولكنه تمييز بين الخصائص الحسية كمعطيات مباشرة وبين الموضوع فى كليته الجزء المعروف والجزء غير المعروف ،اى موضوع المعرفة الممكنة، ولكنه مع هذا يذكر فيما يتعلق بالجزء المعروف من الموضوع انه يمكن ان تقوم بينه وبين المعطيات الحسية علاقة تطابق ،وهذا لا يعنى سوى انهما متمايزان ،فالعلاقة لا تقوم سوى بين طرفين متمايزين . من النصوص السابقة يتضح ان هارتمان يميز تمييزا واضحا بين الخصائص الحسية المعطيات المباشرة وبين الخصائص الواقعية الانطولوجية للموضوعات ،كما لاحظنا تكرار ذكر علاقة التوافق correspondence التى يمكن ان تقوم بينهما ،فما هو جوهر هذه العلاقة ؟

يحسن بنا قبل أن نكشف عن جوهر هذه العلاقة أن نرى كيف تصور هارتمان "الخصائص الحسية"

(١) يرى هارتمان أن الخصائص الحسية خصائص عامة ، فلا وجود لخاصية حسية فردية فى ذاتها ، فالحواس لا تشهد إلا على ما هو عام وكلى.

---

(1) Ibid, Tome II, P.98
(2) Ibid, Tome II, P. 106,107

فسائر الأشياء ذات اللون الاحمر مثلا تظل حاملة لنفس اللون ، دون أن يتغير هذا اللون من حالة لأخرى أو من شخص لآخر ، فاللون الأحمر إذن خاصية حسية عامة رغم تفاوت درجات شدة هذا اللون ، بل أن درجات تفاوت اللون نفسها تتصف بالعمومية والكلية. نفس الشئ يمكن أن نقوله على "الطعم" و"البرودة" و"الصلابة"[1] .

يثير هارتمان التساؤل التالي:

كيف يتفق وصف الخصائص الحسية - من حيث أنها محتوى المعرفة البعدية - بالعمومية والكلية مع وصفنا للمعرفة البعدية بإنها معرفة الحالات الجزئية والفردية ، كيف يمكن التوفيق داخل نفس شكل المعرفة بين الكلى والقانون العام وبين الفردى والمحتمل contingent ؟

يجيب هارتمان بأنه فى تأكيدنا على أن المعرفة البعدية ذات طبيعة كلية ومحكومة بواسطة قوانين لا يعنى القول أنها معرفة بما هو كلى ومعرفة بقوانين، كما أن محتواها - الخصائص الحسية - من الممكن أن يكون محتوى عاماً دون أن تكون هى ذاتها معرفة بما هو عام. فالعام والضرورى والقانون فى المعرفة القبلية هى موضوعات المعرفة ، ولكن فى المعرفة البعدية فإننا نعنى بالعمومية أن يكون محتوى عام دون أن تكون هى ذاتها معرفة بما هو عام. فالعام والضرورى والقانون فى المعرفة القبلية هى موضوعات المعرفة ، ولكن فى المعرفة البعدية فإننا نعنى بالعمومية أن يكون المحمول مشتركا بين كل الذوات وفى كل الحالات. نحن نعرف إذن شيئا عاما دون أن ندركه على أنه عام ، نحن ندركه من حيث أنه فردى أى من حيث أنه متحقق فى حالة فردية معطاه. العمومية إذن هى خاصية الوجود الفردى. هذه الخاصية هى إحدى شروط امكانية الادراك الحسى.

(٢) لا تظهر هذه الخصائص - كمعطيات مباشرة بالمعنى الصحيح - منعزلة أو بصورة فردية، فالخصائص الحسية - كمعطيات مباشرة - هى مجموعات من خصائص أو تركيبات constellation تحكمها علاقات إتفاق وتعارض واشتراط متبادل، فالخصائص الحسية على هذا النحو - كمجموعات - تشكل ما نسميه محتوى الادراك الحسى الذى يدركه الوعى.

ليس لهذه التركيبات نفس العمومية التى للخصائص ، فهى ليست دائما هى ذاتها ، فهى تتغير من حالة لأخرى من حيث أنها تتصف بالفردية ، فحيث أن هذه

---

[1] Ibid, Tome II, P.113

التركيبات هى فقط ما يشكل المعطى المباشر ، فانه يمكننا القول أنه فى المعطى المباشر للادراك الحسى لا تظهر ذاتية هذه التركيبات إلا كشئ ثانوى، فإذا ظهر معطى تجريبى مباشر بنفس الطريقة التى ظهر بها من قبل فإنه لا يتصف فى الحقيقة بصفة العمومية التى بدت له ، فلو اعتبرنا الموضوع المركب للإدراك له نفس العمومية الصارمة التى للعناصر الحسية ، فانه يجب ألا ننسى أن هذه العمومية عمومية غير مدركة وأن موضوعات الادراك – على العكس – موضوعات فردية.

من ناحية أخرى ، تظهر "العمومية الذاتية" للادراك الحسى بصورة واضحة تماما ، فالادراك الحسى يظهر بصورة مشتركة لأفراد مختلفة ، ويبدو هو ذاته داخل كل وعى يتلقاه. تؤكد الذات هذه القيمة العامة ضمنا فى فعلها ذاته ، فالذات تعتقد أن كل الذوات الأخرى يمكن أن ترى ما تراه ، إلا أن هذه القيمة العامة قيمة محدودة فى الحقيقة ، من هنا جاء وصف الادراك الحسى بأنه "ذاتى" أو "نسبى" ومع هذا فالادراك الحسى إلى حد ما مشترك بين كل الذوات وهو ما يبرر للذات القيمة العامة لموضوع الادراك الحسى(١) .

المعرفة الحسية معرفة رمزية قوامها التوافق بين الخصائص الحسية والخصائص الأنطولوجية للموضوع:

والآن نصل إلى النقطة الأخيرة وهى العلاقة بين الخصائص الحسية والتركيبات الأنطولوجية أو الخصائص الأنطولوجية.

رأى هارتمان أن العلاقة بين الخصائص الحسية والخصائص الأنطولوجية هى علاقة "الرمز" بما يرمز إليه من حيث أن "الرمز" يختلف بالضرورة فى طبيعته عما يرمز إليه، ولكنهما مع هذا يمكن أن يتطابقا ، أى أن يمثل "الرمز" بصورة صحيحة "الموضوع" الذى يرمز إليه.

ولتوضيح ذلك نقول:

كان "ليبنتز" قد ميز بين "الفكر" و"اللغة" أو الرموز التى يتم بها التعبير عن الأفكار، وذهب إلى أن الفكر ليس هو اللغة وليست اللغة هى الفكر، فكل منهما ذو طبيعة مختلفة. ومع ذلك فلولا الرموز أو الكلمات لن يمكننا التفكير فى شئ ما فنحن نمارس عملية التفكير من خلال رموز وكلمات. يمكن التعبير عن الأفكار بطريقة مختلفة وبرموز مختلفة ، فنحن نعبر عن حقائق الحساب بكل اللغات مثلا،

---

(1) Ibid, Tome II, PP. 113-116

ونصل فى حالة الأرقام إلى نفس النتائج سواء استخدامنا النظام العشرى decimal system أو النظام الإثنا عشرى duodecimal system ، من هنا وصل ليبنتز إلى أن هناك علاقة محددة تربط دائما بين الرموز والأشياء التى تعبر عنها ، هذه العلاقة هى دائما علاقة توافق رغم إختلاف طبيعة الرمز عما يرمز إليه ، وهذه العلاقة هى أساس الصدق(١) .

رأى هارتمان أنه يمكن متابعة ليبنتز فى هذا التصور ومن ثم وصف كل معرفة لا يمكنها انتاج reproduire تمثل الموضوع فى كليته بأنها معرفة رمزية، فالرموز الرياضية والتصورات والكلمات التى تستخدمها المعرفة بصفة عامة فى شتى ميادنها ليست سوى رموز. يرى هارتمان فى ذلك ظاهرة واضحة بذاتها ليست فى حاجة إلى برهان، فكل فكر ذو تركيب منطقى تصورى فكر ذو طبيعة رمزية بلاشك. ولكن كيف يمكن تطبيق هذا القول على المعرفة الحسية ؟ كيف يمكن أن نصف المعرفة الحسية بأنها معرفة رمزية(٢) .

فى المعرفة الحسية لا نشعر بأننا نكون أنساقاً رمزية ، كل ما فى الأمر أنه يتكون لدينا انطباعا بوجود معرفة واضحة ومباشرة ، فاللون والصوت والرائحة تبدو بصورة مباشرة للوعى كما لو كانت خصائص الموضوع ولكن العلم قد أثبت لنا عكس هذا. من هنا يجب أن نبحث فى الموضوع عما يطابق هذه الخصائص الحسية ، ولكن ليس هذا مجال اهتمام نظرية المعرفة ولكنه مجال إهتمام العلم. ولكن يجب على نظرية المعرفة أن تتمسك بهذه الحقيقة العلمية ، كل ما تستطيع نظرية المعرفة أن تثبته هو أنه كما أنه من الممكن "للرمز" أو "للكلمة" التى تعبر عن "فكرة" معينة أن تكون صحيحة دون أن تكون هذه لها طبيعة تلك ، فكذلك من الممكن أن نثبت أن الخصائص الحسية" تمثل ، خصائص الموضوع ، رغم اختلافهما فى الطبيعة. بين الخصائص الحسية وخصائص الموضوع نفس علاقة التوافق coordination الموجودة بين الرمز والفكرة(٣) .

ولكننا فى اطار المعرفة الحسية يجب أن نجد لعلاقة التوافق هذه أساسا أنطولوجيا يفسر انتاج كل التمثلات ، أى يفسر رد فعل الذات أمام خصائص الموضوع وفقا لمعيار ثابت وبنفس الطريقة. أساس هذا المعيار وهذه الطريقة التى

---

(1) Leibniz, "Selections" ed. by: Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York, 1951, PP. 6-11.
(2) PMC, Tome II, P.97.
(3) Ibid, P.98

يتم بها إنتاج التمثلات يوجدان داخل ميدان الأنطولوجيا الكلى الذى يحوى الوجود بأسره ، فى العلاقة السيكوفيزيقية الأساسية ، وألا يمكننا شرحها فهذا يعود الى الخاصية اللامعقولة التى تتصف بها هذه العلاقة فى أساسها[1] .

علاقة التوافق علاقة ذاتية مفارقة غير مباشرة:

هذه العلاقة والتى يمكن أن نعطيها أسماء أخرى "علاقة رمزية" "علاقة التمثل" هى علاقة ذاتية مفارقة غير مباشرة. تنحصر هذه الذاتية فى أن تركيبات الموضوعات – التركيبات الأنطولوجية – توجد دائما بنفس الصورة ، ومن ناحية أخرى تظهر الخصائص الحسية بنفس الصورة ، تحكم هاتين السلسلتين من التركيبات علاقة التوافق. هذه العلاقة تحكمها القوانين ومن ثم فهى علاقة دائمة ، علاقة التوافق الموجودة بين تركيبات الموضوع وتركيبات الخصائص الحسية المناظرة لها تسمح للصورة التى تنتجها المعرفة داخل الذات أن تتكون ، ولكن لا توجد أى علاقة ذاتية بين العناصر المكونة لكل مجموعة من التركيبات ، فعلاقة الهوية أو الذاتية توجد بين تركيبات الذات والموضوع وليس بين العناصر المكونة لها ، من هنا كانت علاقة غير مباشرة.

تقوم علاقة الهوية هذه بصورة غير مباشرة على طريقة انتاج الاحساسات ، وذلك لأن القوانين التى تحكم هذه العلاقة والتى تسمح بوجود علاقة جزئية بين سلسلتى التركيبات تعتمد على طريقة انتاج الاحساسات ، وهذه الطريقة – كما قلنا – لا يبررها سوى الوجود اللامعقول، أو الأساس الذى يقف خلف العلاقة السيكوفيزيقية. هذا الوجود اللامعقول الذى يقف خلف الثنائية السيكوفيزيقية والذى يبرر طريقة إنتاج الاحساسات يسمح لنا بأن نخرج بالنتيجة بأن هناك هوية جزئية فى العلاقة السيكوفيزيقية الأساسية – مثلها فى ذلك مثل هوية المقولات – تجد أساسها فى القوانين العامة[2] .

---

(1) Ibid, P.99

(2) Ibid, P.116,117

تعليق ونقد:

(١) يجعل هارتمان العلاقة السيكوفيزيقية - التي يجد فيها تبريرا للاحساس - علاقة لامعقولة بصورة تامة - وليست علاقة لامعقولة بصورة جزئية مثلما ذهب في تفسير العلاقة المقولية الأساسية ، ومن ثم فهو يرى أننا لن يمكننا تقديم صياغة لهذه العلاقة التي يصعب على العقل البشرى إدراكها أو فهمها، ومن ثم فهو يرى أنه يكفي لصياغة هذه العلاقة أن نفترض أن هناك جوانب نفسية أساسية تتطابق مع جوانب فيزيقية أخرى. هاتان السلسلتان من الظواهر النفسية والمادية لا تتطابق بصورة كاملة ولكن بصورة جزئية ، فلا يمكن حدوث هوية بينهما إلا بدخولهما معا في طبقة أعمق منها لا يمكن للعقل الانساني فهمها ومن حيث أن هذه الامكانية هي فقط ما يمكن من البداية أن يجيب على حاله état هذه المشكلة فانها تكفي لتبرير فكرة العلاقة السيكوفيزيقية الأساسية.

هنا نتساءل : اذا كان هارتمان يجعل العلاقة السيكوفيزيقية علاقة لامعقولة بصورة تامة ، فما الذي يبرر له افتراض الهوية الجزئية بين بعض الجوانب النفسية والجوانب المادية الفيزيقية ، فاذا كانت العلاقة في كليتها لا يمكن تبريرها عقليا من حيث أنها علاقة مفارقة ، فما الذي يبرر لنا فرض الهوية الجزئية.

واذا كان من ناحية أخرى يرى أن لامعقولية هذه العلاقة ليست حالة استثنائية ولكنها لا تختلف في طبيعتها عن المشكلات الأخرى ، فإننا نذكره بأن المشكلات الأخرى - كالعلاقة المقولية الأساسية ولا معقولية المعرفة - كانت في جزء منها لا معقولة ولم تكن لا معقولة في كليتها - ثم إنه يرفض فوق هذا فكرة "العقل اللانهائي". هنا نتساءل : ما الفرق بين إفتراض "العقل النهائي" الذي يرفضه وافتراض "اللامعقول" الذي يتمسك به؟ ألم يكن من الأفضل رد المشكلات الميتافيزيقية إلى عقل لا نهائي يضع فروضا يمكن بها تبرير هذه المشكلات ؟ أو أن نجعله هو نفسه الفرض الذي يمكن به حل المشكلات الميتافيزيقية ؟ ألم يكن هذا أفضل من ترك المشكلات بلا حل بدعوى أنها لا معقولة ، تفوق قدره العقل البشري على فهمها وتبريرها؟

(٢) جاء هارتمان - مع هذا - متسقا مع معنى "الميتافيزيقا" الذي حدده من البداية ألا وهو القدر من المشكلات الذي لا يمكن للعقل البشري المحدود بطبيعته تفسيره ، هذا القدر من المشكلات يظهر أمامنا كواقعة لا خلاف عليها ومن ثم لا يجب إنكاره أو محاولة تجاهله.

(٣) يمكن من جانبنا أن نوجد لهارتمان تبريرا لعلاقة الاعتماد المتبادل بين النفس والجسد أو الاحساس والموضوع أو المعرفة والوجود ، ذلك أن هارتمان كان قد حدد منذ البداية أن المعرفة تتحدد بالوجود والوجود بالمعرفة - وكما ذكرنا ذلك فى بداية هذا الفصل - على الرغم من أن ميدان الوجود أرحب وأوسع من ميدان المعرفة ، فهو يحوى ميدان المعرفة.

الفصل السادس

حل معضلات المعرفة بالوجود الواقعي

(ب)

اولا : حل معضلة معيار الصدق :

رأينا كيف، رفض هارتمان – فى الفصل الثانى – تصور" الصدق الأنطولوجى" وتصور الصدق المحايث" وذهب الى ان الصدق " صدق معرفى مفارق " قوامه علاقه بين "صورة محاثيه " و " موضوع مفارق، ولكنه وان كان قد رفض تصور الصدق المحايث فانه يجعله أساسا او شرطا سلبيا للصدق المفارق، فصدق المعرفة يفترض هذا الاتفاق الداخلى بين التركيبات المعرفيه بمعنى أن الصدق المحايث ليس فى حاجة لصدق مفارق من حيث أن معياره هو الاتفاق الداخلى، ولكن العكس صحيح ، فالصدق المفارق فى حاجه الى الصدق المحايث بمعنى ان نفس التركيبات الى يوجد بينها صدق محايث – وهو ما اسماه هارتمان باتساق الفكر rectitude - يجب ان تتصف بالصدق المفارق أى يجب ان تنطبق على موضوع خارجى ، فلكى يتحقق صدق مفارق يجب أن يتوافر شرطان، أن تنطبق التركيبات المعرفيه المحاثية على موضوع واقعى خارجى وألا يكون بينها تناقص داخلى[1] .

ولقد رأينا – فى الفصل الثالث – كيف ميز هارتمان بين تصور الصدق المفارق وبين الوعى بهذا الصدق أى معيار الصدق وذهب الى أن الصدق صدق مطلق لايشكل معضله وانما تكمن المعضله فى معيار الصدق أو الوعى بهذا الصدق* .

التساؤل الآتى :

كيف يمكن حل معضلة معيار الصدق؟ هل يمكن ايجاد معيار لصدق مفارق؟ يرى هارتمان ان معيار الصدق يجب ان يتوافر فيه شرطان :

الأول أن يكون ذا علاقة بموضوع مفارق والثانى ان يكون معطى للوعى. هذان الشرطان يجعلان الوجه السالب للمعضله يختفى . يرى هارتمان أنه بقدر مانجحت الرواقيه والمذاهب العقليه والحدسية كل على حدة فى تحقيق هذين الشرطين فى معيار صدق المعرفه ، بقدر مافشلت جميعا فى تصور هذا المعيار على النحو الصحيح .

والآن الى تفصيل القول :

---

[1] PMC, Tome II , P.131, 132.

*راجع الفصل الثالث من الرسالة صـ ٦٣

رأى الرواقيون أن العقل لحظة الميلاد صفحة بيضاء، فالأفكار مصدرها تأثير الموضوعات الخارجية التى تحدث إنطباعات لدى العقل من خلال الحواس، فسائر أفكارنا تبدأ من الانطباعات بما فى ذلك الأفكار العامة، أى الأفكار التى تشير إلى الأشياء خلف حواسنا مثل فكرة الخير مثلا، فهى نتاج عملية ميكانيكية للانطباعات. فالفكر فى سائر صوره يبدأ من الإنطباعات وبعض هذه الأفكار تتأسس من الإنطباعات التى تبدأ من داخلنا كالمشاعر مثلا ، فالمشاعر يمكنها لهذا أن تعطينا معرفة ، فهى مصدر مدركاتنا التى هى أساس إحساسنا بالصدق ، فأساس الصدق ينبع من هذه المدركات[1] .

يرى هارتمان أنه بقدر ما نجح الرواقيون فى جعل معيار الصدق إرتباطا مفارقا مع موضوع خارجي وأنه فى نفس الوقت له طابع المعطى المباشر للوعى ، فمعيار الصدق معطى مباشر يقدم بالطريقه التى تقدم بها الموضوعات الخارجيه، الا أن خطاهم لايكمن فى تفسيرهم الحسى للإدراك ولكن فى جعلهم الادراك الحسى معياراً للصدق ومصدراً للمعرفة فى آن واحد [٢] .

نفس الأمر بالنسبة للفلاسفة العقليين والحدسيين ، فلقد ذهب ديكارت الى ان معيارالصدق هو الوضوح والتمايز، فالقضيه "أنا أفكر اذن أنا موجود" صادقه لسبب بسيط وهى أنها واضحة ومتمايزه لدى العقل وهو نفس السبب الذى يتأسس عليه صدق قضايا الرياضيات ، فلكى يتسنى لنا أن نضفى على أى علم يقينا يعدل يقين الحساب والهندسة، فحسبنا ألا نشتغل الا بالمعانى " الواضحة " و " المتميزه"[٣].

أما " سبينوزا " فقد جعل الصدق يكشف عن نفسه حين ذهب الى ان الحصول على فكرة صحيحة هو فى نفس الوقت معرفة أنها صحيحة[٤] .

ويقول " ليبنتز " ان حدوث شىء ما على نحو ما لابد أنه لسبب معين والا لم حدث على هذا النحو ولو يحدث على نحو آخر[٥] .

يرى هارتمان ان " الوضوح الذاتى – معيار العقليين – ليس معيارا كافيا " فهو لايضمن الصدق سواء أكان الوضوح الذاتى بالمعنى الذاتى او الموضوعى ،

---

(1) Stumpf, Samuel Enoch " Philosophy. History & Problems " 3 rd ed. Mc Grow Hill. 1983. P 111, 112.
(2) PMC, Tome II, P. 133

(٣) عثمان أمين (ديكارت) مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ ص ٦٤ .
(4) Stumpf, Samuel " Philsophy. History & Problems P. 243.
(٥) على عبد المعطى محمد " ليبنتز " دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ ص ١٦٢

فالأول معطى ولكنه لايضمن معيارا موضوعيا للصدق من حيث ان الخطا قد يصاحب هذا المعطى ، أما الوضوح الذاتى بالمعنى الموضوعى فقد يضمن معيارا للصدق ولكنه ليس معطى[1] .

هؤلاء الفلاسفة – من وجهة نظر هارتمان – قد ارتكبوا نفس الخطأ الذى ارتكبه الرواقيون ذلك بأنهم قد جعلوا الحدس مصدرا للمعرفة ومعيارا للصدق فى نفس الوقت. معيار الصدق يجب بالأحرى أن يكون اختبارا لصدق مصادر المعرفة، لا أن يكون هو نفسه مصدر المعرفة، من هنا رأى أن معيار الصدق يجب أن يأخذ شكل المصحح Sorte de correctif فى ارتباطه بمحتوى المعرفة، لا أن نجعله هو ذاته محتوى المعرفه، فمعيار المعرفة من حيث أنه علاقة بين التركيب المعرفى والموضوع، علاقة تقوم على العلاقه الأساسيه للمعرفه – ليس تركيبا يمكن وضعه فى مكان خارج أو داخل الوعى، هذه العلاقه التى تتخطى حدود الذات يمكنها أن تمد الوعى بنقطة موضوعيه للمقارنه، شكل تصحيحى – أى معيار – يسمح بتقدير التركيب المعرفى. المعيار – على هذا النحو– ليس آله لتبرير المعرفة أو منهج نتبعه ولكنه الشرط الذى يجعل الوعى بصدق المعرفه ممكنا.

ولكن كيف يمكن لمثل هذا المعيار ان يقوم ؟ كيف يمكن ان يكون فى جوهره علاقه مفارقه تتخطى الذات ، تربط بين محتوى وشىء موجود، بين تمثل وممثل وان يكون فى نفس الوقت معطى للوعى – أى محايث من حيث ان دلالة المعيار تكمن فى أنه بفضله يمكن للوعى ان يحدد صدق أو خطأ المعرفه[2] .

المعيار تركيب معقد :

يرى هارتمان ان معيار صدق المعرفة – المعيار النسبى – تركيب معقد ، أو مجموعه من العلاقات ، فهو يقدم للوعى علاقة داخل الذات بين محتويين من محتويات المعرفة ، ولكنه ليس هو هذه العلاقة الداخلية ولا يتكون داخل هذه العلاقه الداخليه والا لكان هو معيار الصدق المحايث او الاتفاق الداخلى Concordance. هذا الاتفاق الداخلى الذى يجب ان تعى به الذات بصورة مباشرة ليس سوى اتفاق داخلى بين محتويين من محتويات الذات ، ولكن هذا الاتفاق الداخلى من الممكن ان يكون أداه Vehicule الاتفاق بين محتوى داخلى وبين الشىء الخارجى الموجود ، اتفاق خارج الذات. ولكى يتحقق ذلك يجب ان يكون هذان

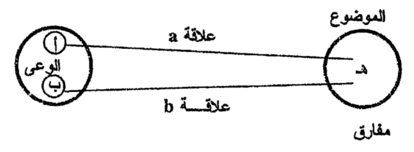
---

(1) Stegmüller, "Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy" P. 228.

(2) PMC, Tome II, P.134,143.

المحتويان على علاقة بنفس الموضوع الخارجي وأن تستمر هذه العلاقة المفارقه او أن تمارس دورها من حيث أن هذه المحتويات متفقة داخل الوعي ومن ثم تصبح " المقارنة " أو الوعي بالاتفاق او الاختلاف بين هذه المحتويات علاقة بين حدود متجانسة لعلاقتين مفارقتين توجد حدودها المتعارضة داخل الواقعية الانطولوجية للشيء، من هنا كان التركيب المعرفي للعلاقة التي يتكون بداخلها المعيار النسبي تركيبا معقدا ، فهو لايشكل فقط الجانب المحايث بين محتويين ولكن أيضا العلاقة المفارقة بين المحتوى والشيء ومن ثم فالعلاقة المحائية تقدم دلالة مفارقة. فالتركيب العلائقي للمعيار يوجد داخل علاقة تقوم بين علاقتين ، بمعنى أن نقول داخل علاقة محايثة بين حدود علاقتين مفارقتين بين الحدود التي تشكل جزءا من الوعي – لأن كل علاقة معرفية مفارقة ترتبط من جانب بالذات ومن جانب آخر بالموضوع الواقعي.

باختصار : يوجد تركيب المعيار داخل العلاقة القائمة بين تركيبين ممثلين كل منهما على علاقة بنفس الموضوع الواقعي ، فالموضوع يبقى هنا دائما مفارقا ، ولكن اذا أظهرت تماثلات الموضوع داخل علاقاتها المتبادله أنها على اتفاق مع الموضوع ، فان هذه الخاصية تعني أنها ذات قيمه مفارقة ، لأنه ليس صدق التماثلات الموجود داخل العلاقات المحايثة الموجودة بينها ولكنه فقط معيار الصدق. فالصدق يوجد بالضرورة في العلاقة المفارقة لتماثلين مع موضوع.



** هذا الشكل يوضح التركيب العلائقي المعقد للعيار النسبي **

لنفترض ان أ ، ب تماثلان غير متجانسين ، تماثلان لنفس الموضوع بطريقتين مختلفتين ، كل منهما ليس سوى محتوى للوعي أو جانب من المحتوى، لايحوي أي منهما بشكل مطلق أي معيار لتطابقه مع الموضوع هـ. التماثل أ قائم على علاقة معرفية مفارقة (a) والتماثل ب على علاقة مناظرة (b). ولكن اذا كان أ ، ب كلاهما داخل الوعي يمثل الموضوع هـ ، فان الواقعة التي تقول بأنهما على علاقة بنفس الحد المفارق تقتضي أنهما على اتفاق فيما بينهما من حيث محتواهما

ولكن ليس من الضرورى ان يكون محتواهما متطابق لأنه من الممكن ان يشير أ، ب الى جانبين مختلفين للموضوع هـ ، ولكن يجب أن يكونا على اتفاق مع بعضهما، ولايجب ان يكونا متعارضين فى اشاره كل منهما للموضوع هـ، لانهما لو كانا متعارضين فان هذا يعنى ان هناك خطأ فى أحدهما. هذا الخطأ لايوجد فقط داخل العلاقة الداخلية (ك) القائمة بينهما ولكن يجب أيضا ان يوجد فى احدى العلاقتين المفارقتين b,a او فيهما معا ، فبمعنى ما العلاقة ك والتى هى علاقة محائية هى ايضا مع ذلك معيار الصدق المفارق لـ (أ ، ب) لأن أ ، ب هما الحدان المحايثان كعلاقتين مفارقتين ،اما الحدان المقابلان لهما فيوجدان داخل الموضوع هـ.

عيوب المعيار : معيار صدق نسبى ومعيار سلبى :

المعيار حتى الآن معيار نسبى وسلبى ذلك لاننا لايمكننا بواسطته أن نبرهن على صدق مطلق ، يمكن أن نبرهن فقط على عدم الصدق ، على وجود خطأ ولكننا لايمكن أن نبرهن به على وجود الصدق ، ذلك أنه اذا كانت المحتويات أ ، ب غير متجانسه أى تظهر مثلا من نفس الحاسة ، فان تركيب العلاقتين b,a سيكون واحدا ، فالاتفاق بين أ ، ب لايعنى أنهما صحيحان ، لان كلا التماثلين يمكن ان يحملان معا نفس الخطأ ، فمن حيث ان العلاقتين b,a متناظرتان ، فانهما يتحققان بنفس الطريقة ويحتويان- نتيجة لذلك - على نفس مصدر الخطأ. هنا يظل المعيار معيارا سالبا ، اذ ان عدم وجود الاتفاق يبرهن على عدم الصدق لـ (أ،ب) ولكن وجود الاتفاق لايبرهن على ان هناك صدقا.

من ناحية أخرى لو كانت أ ، ب محتويات غير متجانسه ، ولو كانت العلاقتان b,a تتحققان بطريقتين مختلفتين والتى يمكن ان يوجد بداخلهما مصدر الخطأ ، فان مصدر الخطأ لن يكون على الأقل واحدا او هو ذاته هنا وهناك ولكن لوكان هناك فى هذه الحالة اتفاق بين أ ، ب أى يكملان معا صورة كلية لموضوع متسق coherente ، فان درجة احتمال اتفاقهما معا مع الموضوع هـ عالية ، هنا نحصل على معيار موجب يسمح لنا بتأسيس الصدق بصورة عالية نسبيا ، لأنه من حيث ان للعلاقتين b,a تركيبا مختلفا وتخضعان لقوانين مختلفه ، فان احتمال وجود نفس الخطأ فى الحالتين غير وارد. من الممكن ان نفهم بصورة قبلية ان الأخطاء التى يمكن ان توجد داخل (a) مختلفه عن تلك الموجودة فى (b) ولكن الأخطاء يتم التعبير عنها فقط فى غياب الاتفاق بين أ ، ب . من هنا كان المعيار المتاح امامنا فى العلاقة المحائية – ك – معياراً نسبياً. من الواضح اذن ان القيمه

الموجبة المطلوبه للمعيار الذى يمدنا بالاتفاق بين أ ، ب لابد ان تكـون أكـبر بحيث تكون العلاقات b,a غير متجانسه بشكل أكبر وبصوره أكثر استقلالا.

فمادمنا لاندرك الأخطاء الا بطريقة سلبية ، فان المعيار سيظل على هذا النحو سلبيا، ثم ان الأخطاء لاتظهر الا بالمقارنه – أى متى أجرينا مقارنة ، المعيـار اذن معيار نسبى . لن تختفى هذه النسبية وتلك السلبية الا متى تنوعت الحالات وتعـددت المصادر ، فكلما ظهرت مادة المعرفة بطريقة متنوعة ، كلما أحدثت الارتباطات – التى تتأسس داخل العلاقة المحاثية – صدقا.

على هذا النحو فقط يمكـن للمعيـار النسـبى أن يصبـح معيـارا بصـدق مطلـق، وهو ماتتطلبه مشكلة الصدق ، فـالصدق والخطـأ كلاهمـا مطلـق بوجـدان بصـورة مستقله عن المعيار، الوعى بالصدق فقط هو ما هو نسبى[1] .

المعرفة القبلية والبعدية فى معيار الصدق :

انتهينا الى أنه لكى نصـل الـى معيـار موجـب للصـدق ونتجنـب نفـس مصـدر الخطأ ، يجب أن يكون للمعرفة مصدران مستقلان غير متجانسين متقـابلان وفـى نفس الوقت يكمل كل منهما الآخر.

رأى هارتمان ان الكثير من الفلسفات قد سلكت هـذا الاتجـاه فـى اطـار بحثهـا عن معيار الصدق ومن ثم فهو يحاول ان يجد فى تاريخ الفلسفة مايستشهد بـه علـى صحة فكرته.

يجد هارتمان هذا الاتجاه أول مايجده لدى الذريين القدماء، حينما ذهبوا الـىان العقل Logos على اتفاق مع الادراك الحسى ولايمكنه أن يلغى مايبدو أنـه متنـاقض منه مثل النشأة او الميلاد أو الموت والحركة وتنوع الأشياء.

يقول ديمقريطس ان الفهم لايمكنه ان يهدم او يخالف شهادة الحـواس ، بـل ان اتفاقه مع الادراك الحسى هو معيار صدق الفهم.

ثم يذكر هارتمان ان أفلاطون قد عبر داخل نظرية الفرض فى محاوره فيدون عن نفس الفكرة. يحيلنا هارتمان الى الفقرة(A١٠٠) من المحاوره والتى يقول فيهـا افلاطون " اننى بعد ان اتخذت اساسا فى كل حالة الصورة التـى أعتقـد أنهـا الأكـثر قوه ، فان كل ما أستطيع أن أجده متوافقا معهـا ، أضعـه كأنـه كـائن حقيقـى عندمـا

[1] Ibid, Tome II, PP.137-141.

يتعلق الأمر بالعلم ، وعندما يتعلق الأمر بأى شىء وبالعكس كل ما ينقصه هذا التوافق ، فإنى أعتبره غير صحيح[1] .

يرى هارتمان أن أفلاطون بهذا النص يقدم لنا معيارا يسمح لنا بان نحكم عما يوجد بصدق وهذا المعيار يوجد داخل اتفاق ، ولكن يكمن الاختلاف بين الذريين القدماء وأفلاطون فى ان العلاقة القائمة بين الحدود التى يجب ان يتحقق الاتفاق بينها مختلفه ، فهى تعبر لدى الذريين الأوائل عن اتفاق شهادة الحواس مع العقل Logos أى أن شهادة الحواس هى ماتؤكد قيمة العقل ، أما لدى افلاطون فهى تعبر عن اتفاق العقل Logos مع شهادة الحواس ، هذا العقل Logos هو مايبرر شهادة الحواس باتفاقه مع المعطيات الحسية ، بل اننا لو دققنا النظر سنجد أنه بالنسبه للصياغه الأفلاطونيه كلا المصدرين يتأكدان بصوره متبادله ، فالأمر لايتعلق فقط باتفاق شهادة الحواس مع العقل ولكن أيضا اتفاق العقل مع شهادة الحواس. هنا يبدو معيار الصدق قائما على مواجهة متبادلة .

المهم لدى هارتمان أننا فى الحالتين – لدى الذريين القدماء ولدى أفلاطون – أمام مصدرين غير متجانسين للمعرفة ، فى الإتفاق بينهما يكمن معيار الصدق[٢] .

لايتفق الباحث تماما مع تفسير هارتمان للذريين الأوائل ولأفلاطون ، فاذا بدأنا بتفسيره للذريين الأوائل فإننا نتفق معه بشأنهم رغم أن ديمقريطس لم يذكر صراحة ان معيار صدق المعرفة ينحصر فى وجود اتفاق بين المعرفة الحسية والعقلية ، ولكن اذا كان ديمقريطس يقر بالإدراك الحسى والفكر مصدرين للمعرفة وبأن المعرفة الحسية معرفة غير كاملة والفكر – كمصدر معرفى أرقى من الحس يمكن أن نعرف من خلاله التركيب الحقيقى للأشياء بصورة أفضل، فاننا الى هذا الحد يمكن أن نجد لكلام هارتمان دلالة من حيث ان كلا مصدرى المعرفة لدى ديمقريطس مكمل للآخر[٣] أما بالنسبة لأفلاطون فلقد سبق وأشرنا الى تصوره للمعرفة الصادقه ، فالمعرفة الصادقة لديه هى المعرفة بعالم المعقولات وهذا لايتم الابالفكر المجرد. نعم لدينا معرفة حسية بعالم الواقع وهى ما أطلق عليه أفلاطون عالم الأشباح والصور الا أن المعرفة هنا ليست معرفة كاملة أو صحيحة،

---

[١] أفلاطون – محاوره فيدون – ترجمة وتعليق على سامى النشار – عباس الشربينى – ١٩٦٥ دار المعارف ص ٩٨.

[2] PMC, Tome II, P.142,143.

[٣] راجع بشأن تصور ديمقريطس للمعرفة
Zeller Eduard, "Outlines of the History of Greek Philosophy" P.69

لا وجود لمعرفة صادقة بهذا العالم ، ومن ثم فلم يقل هو الآخر بأن المعرفة الصادقة تكمن فى الإتفاق بينهما . ولكننا مرة أخرى يمكن ان نجد دلالة لتفسير هارتمان وذلك اذا كان ما يعنيه باتفاق العقل مع شهادة الحواس أن المحسوسات تقوم بدور التذكرة ، فهى فقط ماتذكر الروح بعالم المعقولات – الحقائق والواقع بمعناه الحقيقى – والذى كانت الروح تعيه قبل حلولها فى الجسد .

ثم تعود الفكرة الأفلاطونية – فكرة اتفاق قبلية المبادىء مع وجود المعطى التجريبى – فتظهرفى النظريات العلمية حيث يكتمل المنهج الاستنباطى مع المنهج الاستقرائى .

وأخيرا يجد هارتمان فى تمييز كانط بين الحدس والفكر أو الحساسية والفهم، وفى ثنائية المعرفة البعدية والقبلية ما يسمح لنا بتفسير ظاهرة الاتفاق الداخلى بين مصدرين مختلفين للمعرفة(*) .

كان كانط فى "الإستنباط الترنسندنتالى للتصورات الخالصة للفهم" قد اتجه الى البرهان على أن التصورات لن تكون ذات قيمة موضوعية الا متى انطبقت على موضوعات الخبرة ، وأن الاستخدام المشروع للمقولات قاصر فى كليته على الحدس التجريبى.

يقول كانط " هناك عاملان يجب ان يتوافرا فى المعرفة وهما التصور والذى من خلاله يمكن التفكير فى الموضوع بصورة عامة ثم الحدس والذى من خلاله فقط يكون الموضوع معطى. فالتصور بدون الحدس تصور فارغ من حيث أنه تصور بلا موضوع ومن ثم فإنه تفكير مجرد لاينتج معرفة ثم أن الحدس الحسى هوالحدس الوحيد الممكن لنا. من هنا تكون النتيجة أن التفكير فى موضوع ما من خلال أحد التصورات الخاصة للفهم لن ينتج معرفة الا متى ارتبط هذا التصور بموضوعات الحس . الحدس الحسى اما أنه حدس خالص – الزمان والمكان – اى حدس تجريبى وهى التماثلات المباشرة التى تأتى لنا عن طريق الحواس. يمكننا من خلال تجربة الحدس الخالص ان نحصل على معرفة قبلية بموضوعات – كما هو الحال فى الرياضيات – ولكن فقط من حيث صورها ولكن هل يمكن بالفعل حدس أشياء بهذه الطريقة. هذا مالايمكن ان نقرره ، لن تكون التصورات الرياضية

(*) يعترف هارتمان بأن كانط لم يضع أو يستخدم مبداه فى ثنائية الحساسية والفهم من أجل تقديم حل لمشكلة معيار الصدق ولكنه يذكر أنه يحاول ان يخرج بهذه النتيجه من خلال عبارات كانط نفسها.

معرفة بالمعنى الصحيح الا اذا افترضنا ان هناك أشياء يمكن ان تظهر لنا من حيث اتفاقها فقط مع صورة الحدس الحسى الخالص. أما الأشياء الموجودة فى الزمان والمكان فهى معطيات لنا فقط كمدركات ومن ثم فان التصورات الخالصة للفهم حتى فى حالة انطباقها على الحدوس القبلية - كما هو الحال فى الرياضيات - تنتج معرفة فقط متى انطبقت هذه الحدوس - والتصورات الخالصة للفهم أيضا - على الحدوس التجريبية.

فالمقولات حتى بالاضافة الى الحدوس القبلية لايمكنها ان تنتج معرفة بالأشياء. يمكنها ان تفعل ذلك فقط - من خلال انطباقها على الحدس التجريبى. فهى تنطبق فقط على الخبره الممكنة . ومن ثم نخرج بالنتيجة ان المقولات من حيث أنها تنتج معرفة بالأشياء - لاتنطبق سوى على موضوعات الخبرة الممكنة[1].

يرى هارتمان أننا لوخلصنا هذه الصياغة من الأحكام المثالية والسيكلوجية المسبقة ، فلن تعنى هذه الصياغة سوى ان المعرفة القبلية لن تكون معرفة بموضوع ولايمكن ان تعبر عن صدق الا متى جاءت متفقة مع المصدر الآخر المقابل لها وهو معطيات المعرفة البعدية، فما يعينه كانط بقصر استخدام المقولات على الحدس التجريبى ان الجانب التجريبى هو معيار صدق المعرفة القبلية[2] .

بناء على ماسبق يقرر هارتمان مطمئنا ان الشروط التى تجعل العلاقة المكونة لمعيار صدق مفارق ممكنة لن تتحقق الا فى وجود مصدرين للمعرفة مستقلين وغير متجانسين وهى العلاقة التى يجب ان تأخذ شكل اتفاق محايث بين تركيبات عقلية وتحمل فى نفس الوقت علامة على اتفاق مفارق مع موضوع.

ليست هذه الثنائية - كما يرى هارتمان - هى الثنائية الكانطية ثنائية الحساسية والفهم أو الإستقبال receptivite و(التلقائية) spontaneite ولا الحدس والفكر ولكنها فقط ثنائية المعرفة البعدية والمعرفة القبلية ، ولقد رأينا أن المعرفة البعدية - لدى هارتمان - ليست مجرد استقبال ، فموضوعيتها وإتفاق الذرات عليها دليل على أنها ليست مجرد استقبال محض، كما أن المعرفة القبلية لاتتطابق مع النشاط أو الفكر أو الفهم ، أى ليست خلقا لموضوع ولكنها إدراك ماهو عام وضرورى وهو مالايمكن ان تكون الخبرة بالحالات الفردية مصدره. فالحكم القبلى حكم حدسى

---
(1) Kant, " Critique of Pure Reason", B. 146, 147, 148 , P.161,162
(2) PMC, Tome II, P.144

ولكنه فى نفس الوقت ليس أقل من نظره بعديه يمكن ان توجد بينها وبين الحساسية هويه لان شهادة الحواس هى العناصر الأخيره ولايمكن ردها الى معرفة تبرهن بصوره بعديه على حدس موضوع بعدى. وفى المقابل من الخطأ ايجاد هوية بين المعرفة البعدية والادراك الحسى ، فالادراك الحسى معرفة مادية بالموضوع والتى هى دائما عبارة عن عناصر قبلية وبعدية، وبالمثل لايجب ان ننظر للمعرفة القبلية على أنها مجرد حدس واع لمبادىء قبلية خالصة .

نتيجة لما سبق يرى هارتمان أنه رغم ان المعرفة القبلية والمعرفة البعدية مصدران مستقلان غير متجانسين ولايمكن معرفة العناصر الصادرة عن هذين المصدرين الا فى ترابطهما واندماجهما معا ، بمعنى أنها لاتنفصل الا بطريقة مصطنعة ، الا أنه مع هذا من الضرورى ان نوضح أوجه الإختلاف بينهما والذى من شأنه أن يظهر استقلالهما وخضوع كل منهما لقوانين مختلفة.

١- من حيث المحتوى :

يتضح استقلال المعرفة القبلية عن المعرفة البعدية فى اختلاف محتوى كل منهما ، فالمعرفة القبلية فى عناصرها الأخيرة لها طابع الحدس ، حدس قانون عام وعندما تظهر بصورة مجردة للوعى فانها تأخذ شكل الأحكام والتصورات.

وقد يكون هذا هو السبب الذى من أجله ردتها المذاهب العقلية الى فكر خاص - أما المعرفة البعدية فهى على العكس ترتبط دائما - فى عناصرها البعدية بحالة فردية ، موضوعها له صفة التفرد ، من هنا لم يكن من الممكن التعبير عن هذه المعرفة فى شكل تصور او حكم.

هذا الاختلاف الأساسى ناتج عن التعارض التالى . تتصف المعرفة القبلية بالضرورة والكلية ، أما المعرفة البعدية فتتضمن الواقعية المادية لموضوعها ، كما أنها التعبير عن الامكانية او الحدوث Contingence التى لا يمكن الغائها . هذه الاختلافات تكفى للبرهان على الاستقلال التام لمصدرى المعرفة.

٢- من حيث القوانين التى تخضع لها كل منهما :

يكمن الشرط العام لإمكانية المعرفة القبلية فى العلاقة الأساسية الموجودة بين المقولات، فى الهوية الجزئية بين مبادىء الوجود والمعرفة، أى فى هذه العلاقة المقولية الأساسية الموجودة فى كل فروع ودرجات المعرفة، فالموضوع العيانى Concrete لايمثل الابصورة غير مباشرة تسرى عليه القوانين العامة ، أى أنه ذاته يحمل الخصائص العامة للوجود ، فهو لايمثل اذن الا عن طريق وسيط ، مانعرفه

بصورة مباشرة هو القانون وليس الحالة المادية والتى من المستحيل ان نستخلص منها واقعية هذه المعرفة .

أما الشرط العام لامكانية المعرفة البعدية فيكمن فى العلاقة الأساسية اللامعقولة والتى هى ليست علاقة بين مبادىء. يمكن القول ان هذه العلاقة علاقة هوية أو ذاتية أو هى قانون يحكم النشاط السيكوفيزيقى. الموضوع هنا يتمثل بصورة مباشرة مع خصائصه كموضوع فردى ، فالوعى هنا ينفعل reagit أمام خصائص معينة للموضوع الفردى ، لاتدرك الواقعية المادية هنا فى تمامها أو اكتمالها. ولكن تظهر الخصائص المدركة بصورة مباشرة كخصائص مادية. المهم فى مصدر المعرفة التجريبى هنا أنه يقرر لنا أو يشهد لنا على وجود واقعى.

٣-الجانب الوظيفى لكل منهما :

يشكل اختلاف الجانب الوظيفى لكل منهما اختلافا آخر بينهما.

ترتبط المعرفة الحسية بأنساق من الرموز الثابتة والمحددة ، لهذا الأنساق حدودها وقوانين القيمة الخاصة بها التى لايمكن مخالفتها والتى يتطابق كل منها مع جزء محدد من الواقع. وفى المقابل ، فان المعرفة القبلية والتى نعبر عنها بطريقة كلية – الحدس المنطقى او المثالى ، تكوين التصورات – ليست مرتبطه بقواعد مشددة ، فهى تلعب دورا حرا بصورة نسبية فى خلق هذه الأنساق ومن الممكن ان تتكيف مع الواقعية. يوجد هنا اذن فى هذا الشكل من المعرفة أنساق متحركة من الرموز ، فالتكيف مع الواقع يتم بالنشاط الذى يمكن أن يكون لدينا فيه وعى بهدف محدد من البداية.

وفى المعرفة المادية بالموضوع يختلط او يتداخل مصدرا المعرفة ولكن ما أردنا ان نقوله يوضح ان وظيفتهما مختلفة ، فالحواس تقدم لنا معطى لايمكن تعديله، معطى جاهز – ماده – أما المعرفة القبلية فتقدم صور وعلاقات يمكن أن نقيم المعطيات الحسية بها.

هذان المصدران يكمل كل منهما الآخر. ولكن من حيث ان المعطيات الحسية لاتتلقى دلالتها الا بعد تأثير المعرفة القبلية عليها ، فان هذا يعنى أنهما لايمكن لأحداهما ان تحل محل الأخرى ، ومن ناحية أخرى فى تكويننا للتصورات بواسطة العناصر القبلية للمعرفة ، فان مانبحث عنه من البداية هو ان نجعلها على اتفاق مع المعطيات الحسية ، فالمعرفة القبلية هى المعرفة التى تحاول التفسير والتقييم، والمعرفة الحسية هى المعرفة التى تقدم الماده ، فالاولى تنتج التصور ولكن بدون

أن تؤكد لنا على وجود واقعية ، والثانية تجعلنا على يقين بالواقع ولكن لاتقدم انا تصورات. لاتتكيف المعرفة القبلية من البداية مع الموضوع ذاته ولكن مع المعطيات الحسية التى يمثل الموضوع لنا بداخلها. التطابق L'adequation الواعى او الهدف الذى نبحث عنه فى اتجاه الصدق هو التطابق غير المباشر ، هو الاتفاق الداخلى بين جانبى تمثل الموضوع ، الجوانب القبلية العامة وجوانب المعطيات البعدية الحادثة[1] .

معيار صدق المعرفة : معيار موجب :

لقد أوضحنا الصفة العلائقية المعقدة لمعيار الصدق المفارق. الآن نقدم هذين المصدرين المستقلين غير المتجانسين للمعرفة فى معيار الصدق. هنا نلاحظ بسهولة ان وجودهما معا فى الوعى يتفق مع الشروط التى يتطلبها المعيار ، فهما تماثلان لموضوع واقعى ، فالعلاقتان a , b المفارقتان تتكونان بطريقتين مختلفتين ولاتخضعان لنفس القوانين. ومع هذا فان حدى العلاقتين أ ، ب الموجودين داخل الوعى ، هاتان العلاقتان على علاقة فعلية مع بعضهما فى التركيب المادى الذى خلقته المعرفة ، فالعلاقة ك التى تربط الحدود تبدو بحيث ان هذه الحدود ذاتها تمثل داخل الوعى .

ما اعتبره الشكاك القدماء مستحيلا يتحقق هنا. فالمعيار لايوجد لا داخل ولا خارج الوعى ولكنه داخل وخارج الوعى ، تمثل وليس تمثلا، فهو يبدو داخل الوعى بحدى العلاقة المركبة التى يتأسس بهما ولكنه يتأصل او يوجد أساسه داخل الموضوع المفارق فى الحد الثالث المشترك مع الحدين الآخرين – من هنا يمكن لمعيار الصدق ان يكون محايثاً بشكل صحيح كمعطى للوعى وذا قيمة مفارقة، لأن المعيار يوجد داخل العلاقة الداخلية ك التى هى علاقة تطابق بين الجوانب القبلية (أ مثلا) والمعطى البعدى (ب) وهذا الاتفاق يحدث كل مرة يحمل فيها فعل المعرفة على الأشياء. يمكن لهذا الاتفاق ان يتحقق داخل الوعى لأى الشهادتين المتفقتين واللتين تأتى فى صالح الوجود معطيان داخل الوعى. على هذا النحو يمكن حل الصعوبة الميتافيزيقية التى تتضمنها المعضلة فى شكلها الايجابى. لسنا فى حاجة هنا لرابط جديد بين الموضوع والتركيب الذى تنتجه المعرفة ، فالإرتباطات السابقة التى تحدثنا عنها والتى توجد جذورها فى العلاقة المقولية الأساسية وفى العلاقة السيكوفيزيقية تكفى ، فهى تسمح جميعا بتفسير كلية العلاقات الداخلة فى

---

[1] Ibid, Tome II, PP.145-148.

المعيار، فالحد الثالث للعلاقتين الأساسيتين هو ما يكون المعيار. لسنا فى حاجة هنا الى فرض ميتافيزيقى جديد. الحد الأدنى والفرض الميتافيزيقى الذى لا يرد والذى يبرر لنا الوجود يكفى لمناقشة مسألة المعيار.

ليس هذا الحد الثالث diallélе صورة فارغة والذى نقابله داخل الاتفاق المحايث للتماثلات ، فهو يكتمل بالعلاقة – او يتحقق – بالعلاقة الموجودة بين الحدين الآخرين أ ، ب والموضوع هـ المفارق لهما. اذا لم يكن هناك اتفاق او تطابق بينهما أى أن التتابع الزمنى مثلا للمعطيات الحسية لايتفق مع التتابع العلى للحوادث الذى تسمح الارتباطات القبلية فى كليتها بادراكه ، فان هذا يعنى ان أحد هذين الحدين خطأ ، ولكنهما متى اتفقا فانهما من الممكن أن يكونا صحيحين ، ومن حيث أن شهادة الحواس والتوقعات القبلية كمعطيات غير متجانسة تحكمها قوانين مختلفة لايمكن ان يحتويا على نفس الخطأ ، أى لايتفقا فى أخطائهما ، فان هناك فرصة ضعيفة ان يكون كلا مصدرى المعرفة سبب الخطأ ، نعم هذا ممكن بلا شك ولكنه غير محتمل الوقوع – بعيد عن أن يحدث. فالاتفاق الداخلى بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية يقدمان من وجهة النظر المعرفية قيمة علامة الاتفاق المفارق ، فالوعى يمكنه أن يتحقق من هذا الاتفاق المفارق بالاتفاق المحايث داخله بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية ، فالوعى بالاتفاق بين المحتوى والموضوع يظهر فى العلاقة القائمه بين المحتويات الداخلية للوعى ، يظهر كوعى يصدق مفارق.

نعم لا يشكل إتفاق المحتويات الداخلية غير المتجانسة سوى معيار نسبى ولكنه فى نفس الوقت معيار موجب يسمح لنا بدرجة عالية جدا من الصدق، فالمحتويات الداخلية من حيث أنها من مصدرين مختلفين وتشهد على نفس الشىء، فان اتفاقهما يقدم لنا قيمة موضوعية هما فى ذلك مثل لغتين مختلفتين نعبر بهما عن نفس الفكرة ، فشهادة الحواس والأحكام القبلية لغتان مختلفتان تعبران عن نفس الشىء ، فنحن هنا لانعتمد فقط على حكم قبلى او على شهادة الحواس فقط ولكن عليهما معا، بهذا المعنى يمكن ان نفهم كيف يمكن للمعيار النسبى ان تكون له قيمة المعيار المطلق.

المعيار على هذا النحو منهج يمكننا بواسطته ان نقتنع بكذب أو صدق محتوى المعرفة. هذا المعيار يعتبره هارتمان معيارا للعلم والفلسفة على حد سواء . ومرة اخرى يؤكد على ان عناصر المعرفة تلك التى قام بتحليلها وتوضيح الاختلافات بينها ليست فى الواقع منفصلة ولكنها مرتبطة دائما ، ينطبق هذا على المعرفة

التلقائية والمعرفة العلمية على حد سواء ، وهى العناصر التى يكمن بداخلها معيار الصدق ، فالوعى بالصدق يصاحب دائما وبصورة واضحة محتوى المعرفة[1] .

ثانيا : حل معضلة الوعى بالمشكلة :

رأينا مع هارتمان فى وصف ظاهرة المعرفة ان الموضوع المعروف الذى يتكون لدينا عنه صورة ليس هو الموضوع فى كليته ولن يكون هو كذلك، ومن ثم فإن هناك " عدم تطابق بينهما" عدم التطابق هذا تعى به الذات. هذا الوعى : وعى ايجابى بحدود التموضع ووعى سلبى باستحالة ادراك ما يتخطى حدود الموضوعيه أى المحتوى الموجود فى " مافوق الموضوعى ".

من هنا ظهرت أكثر معضلات المعرفة تناقضاً وهى مطلب الذات أن تعى بماهو فى طبيعته "فوق موضوعى" على ألا يفقد طبيعته أى أن يظل "فوق موضوعى"، رغم أنه من المؤكد أنه أيا ما كانت الطريقة التى يمكن بها للذات ان تعى هذا المافوق موضوعى فانه سيتوقف عن كونه "مافوق موضوعى" ويتحول الى "موضوعى" .

لم تظهر هذه المعضله- بطبيعة الحال لدى سائر أشكال المثاليه وبصفة خاصة لدى المثاليه المنطقية - اذ ليس موضوع المعرفة لديها سوى تركيب محايث ومن ثم تنحصر المعرفة داخل تركيب الموضوع.

يرى هارتمان أنه يمكن حل هذه المعضلة بنفس الطريقة التى تم بها حل معضلة معيار الصدق أى دون أن نفترض قيام علاقة أخرى بين الذات والموضوع الى جانب العلاقة الأساسية المكونة للموضوع. كل مانطلبه هو تفسير كيف يمكن أن نتخطى ماهو معروف الى محتوى آخر ورائها دون أن نردها الى علاقة جديدة بين الذات والموضوع.

يرى هارتمان أن حل هذه المشكلة يقتضى التمسك بفكرتين بدونهما فان أى حل للمشكلة لن يكون ممكنا : **الأولى** أن نتمسك بجوهر المعرفة القبلية ذاتها **والثانيه** أن نجد مصدر هذا التساؤل داخل الصفة العلائقية المركبة التى تظهر بها كل معرفة. هاتان الفكرتان تساعدان معا على حل هذه المشكلة.

أ – بين المعرفة القبلية والوعى بالمشكلة :

بين الوعى بالمشكلة والمعرفة القبلية صلة ، ذلك أنه اذا كان الوعى بالمشكلة ليس سوى " معرفة اللامعرفة " أى افتراض وعى بالموضوع ، فان هذا يعنى أنه

---

[1] Ibid, Tome II PP. 148-151

شكل من أشكال التوقع. ولكن أليست هذه هى المعرفة القبلية ؟ ألا تتخطى المعرفة القبلية بضرورتها وعموميتها الحدود الواقعية المعروفة ؟

المعرفة القبلية – وفقا لهارتمان – هى ما يخلق الاحساس بالمشكلة ، ذلك ان المعرفة القبلية هى مايمكن أن يحدد العلاقات التى يمكن ان تتخطى ماهو تجريبى. اذن هناك فجوات أو نقص فى الخبرة يصاحبه وعى بهذا النقص ، يكفى هذا لأن يخلق التوقع الذى تمارسه المعرفة القبلية احساسا بوجود مشكلة.

ثم ان المعرفة القبلية بطبيعتها تخطى لحدود الخبرة الفعلية ذلك ان مبادءها ليست فقط شروط الخبرة الفعلية ولكنها شروط الخبرة الممكنة. هذا يعنى أنها تنطبق على ماليس معروفا بعد ، فهى توقع لموضوعات ممكنة، واقعيتها ليست معطيات للخبرة .

كنا قد رأينا أن هناك علاقة هوية جزئية بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود هى ماتفسر المعرفة القبلية. تشكل مقولات المعرفة جزءا من مجموعة مقولات الوجود والتى لايمكن معرفتها فى كليتها ، نحن نعرف فقط الجزء المعقول الذى يشكل نسقا تقوم بينه علاقات متبادلة ، ولو لم يكن كذلك لما أمكن تحديد الوجود المادى أى الجزء القابل لمعرفته من الوجود ولما كان كلا علائقيا ، ولكن العلاقة الأساسية التى تنطبق على ميدان القبلية المحائية تقوم على مقولات الوجود والتى لايمكن تعريف أى منها الا فى علاقته بغيره من المقولات ، فعلاقة الاشتراط المتبادل القائمة بين هذه المقولات هى ما تجعل من المستحيل فصل أى مقولة من الكل المقولى من سائر المقولات.

ينتج عن هذا أن سائر مبادىءالوجود تتضمن بعضها البعض ، ولكن اذا كان جزء فقط من مقولات الوجود هو ما يتطابق مع مقولات المعرفة فإن هذا يعنى أن القوانين التى تحكم العلاقات القائمة بين هذه المقولات الأخيرة تحدد الجزء الذى يتطابق مع مقولات الوجود ، يجب اذن أن تتضمن مقولات الوجود – داخل هذا الجزء – بعضها البعض مثلما تتضمن مقولات المعرفة بعضها البعض، فالتضمن المتبادل داخل الوعى لمقولات المعرفة يوجد فى نفس الوقت بين مقولات الوجود التى تحدد الموضوع المفارق ، أى أن القبلية المفارقة تطبق نفس قانون التضمن الذى ينطبق على المعرفة المحائية ، بمعنى آخر ، التضمن المحايث الذى يمكن لمحتواه أن ينطبق على تمثل الموضوعات الواقعية له قيمة موضوعية لهذه الموضوعات الواقعية. هذه هى الطريقة التى تتأسس بها العلاقة داخل المعرفة بين

الجزء المعروف والجزء غير المعروف من الموضوع الواقعي ، ماتحول الى موضوع وما يبقى " مافوق موضوعي " ، بهذه الطريقة من الممكن أن يكون لدينا وعي " بمافوق الموضوعي " فالوعي بماهو غير معروف – أن معرفة اللا معرفة – يتعلق بالموضوع المحدد ، فهو ليس سوى وعي بعلاقات قبلية متضمنه في وعينا بموضوع مفارق .

فكما رأينا في وصف ظاهرة المعرفة في الفصل الثاني ، ليس الوعي بالمشكلة وعيا بالجزء القابل للمعرفة ولكن بالجزء غير القابل لمعرفته ، بالجزء اللامعقول. يتعلق هذا الوعي باللامعقول بواقعية موجودة ومن ثم فالوعي باللامعقول يخضع لنفس شروط امكانية الوعي بالمشكلات ، ماهو معروف هو مايسمح لنا بالانتقال الى ماهو غير معروف ، ومن ثم فان علاقة التضمن التي أوضحناها تكفي لتفسير الوعي باللامعقول .

يحدد الجزء المعقول للموضوع الاطار الذى تقوم بداخله الهوية بين مقولات المعرفة والوجود ، لايمكن معرفة الموضوع بصورة قبلية الا داخل هذا الجزء الذى تتطابق فيه مقولات المعرفة والوجود ، فما دامت مقولات الوجود تشكل معا كلا واحدا بمعنى أنها لاتنفصل أنطولوجيا هذه عن تلك فانه ينتج أن مقولات الوجود المتطابقة مع مقولات المعرفة لاتنفصل عن سائر مقولات الوجود ، هذا هو مايبرر لنا الحديث عن الوعي باللامعقول ، فلو لم يكن الأمر كذلك ، أى لوكان هناك فصل أنطولوجي بين مقولات الوجود التي تتطابق مع مقولات المعرفة وسائر مقولات الوجود لما أمكن الحديث عن وعي باللامعقول ، ثم ان قبول مثل هذا الفصل يقف ضد معطيات مشكلة المعرفة ذاتها ، لايوجد فصل أنطولوجي بين المقولات التي يخضع لها الجزء المعقول والمقولات الى يخضع لها الجزء اللامعقول ، كما أنه لايوجد فصل أنطولوجي بين الجزء المعقول من الوجود والجزء اللامعقول ، لا وجود سوى لمجموعة واحدة من المقولات الأنطولوجية يخضع لها الوجود في كليته وتقوم بينها علاقات تبادل .

فاذا كانت مقولات الموضوع التي تتطابق مع مقولات المعرفة لاتنفصل أنطولوجيا عن بقية مقولات الموضوع أو الوجود ، فان هذا يعني أنها تتضمن مقولات الموضوع غير القابلة للمعرفة وتتضمن أن هناك جوانب بالموضوع تقع خلف حدود المعقولية ، هذه الجوانب ذات وجود واقعي ، هذه الواقعية ليست فقط

واقعية غير معروفة ولكنها لايمكن معرفتها. هذا هو بالضبط ما يعينه هارتمان بالوعى باللامعقول.

ب – الوعى البعدى بالمشكلة :

قد تعنى ظاهرة الوعى بالمشكلة – الى هذا الحد – وعيا قبليا. يحذر هارتمان من فهمها على هذا النحو . فظاهرة الوعى بالمشكلة لاتقوم على الجانب القبلى فقط ، ذلك أنه اذا كانت المعرفة القبلية تتخطى المعرفة البعدية بخاصيتى التوقع والتضمن ، مقدمة للمشكلات حلولها فان هذا ليس سوى أحد جانبى الوعى بالمشكلة. فالمعرفة البعدية هى الأخرى تخطى لميدان المعرفة القبلية بخاصية تقديمها لمحتوى المشكلات ، هذا التخطى يقدم لنا وعيا بالمشكلة ومن ثم فهى أيضا ذات صلة بالوعى بالمشكلة.

فلقد سبق أن رأينا أن معطيات الخبرة ليست فى كليتها معرفة بعدية ولكنها تتغلغل فى المعرفة القبلية ومع هذا فان المعرفة البعدية تتفرد بان العناصر الأخيرة المكونة للمعطى توجد فى شهادة الحواس وعليها وحدها تقوم القيمه التى تحويها هذه العناصربالنسبة للوعى ، فالمعرفة البعدية تشكل اذن محتوى المشكلات ، هنا لدينا معطى لايصاحب الوعى الذهنى ، هذا المعطى هو اليقين بالوجود لايدخل فيه الوعى بعلاقات مركبة ، فالحكم القبلى الذى يكمل المعطى الحسى ويوضحه حكم ناقص defaut. نحن نجد أنفسنا اذن أمام تحديدات معينة للموضوع – ذات درجة أدنى فى صحتها كمعرفة – من التوقع القبلى. متى عرف الوعى هذا، فان هذا يعنى " معرفة باللامعرفة ".

من هنا رأى هارتمان ان ظاهرة الوعى بالمشكلات لاتقوم لاعلى الجانب القبلى وحده ولا على الجانب البعدى وحده ولكن على العلاقة الخاصة المتبادله بينهما. لاتشغل المعرفة القبلية والمعرفة البعدية معا الميدان الذى تظهران فيه بصورة متطابقة ولكن بصورة جزئية ، فكلاهما يخرج فى جزء منه عن هذا الميدان الذى يشغلانه ، فهما يلتقيان فى جزء ويستقلان فى جزء آخر، فهناك جزء فى الأولى لاتشغله الثانيه والعكس ، الجزء الذى يتصادفان فيه هو فقط الجزء الذى يمكن تحديده تحديدا قاطعا ومعرفته معرفة محددة ، وهذا هو السبب فى أن هناك توتراً متبادلاً بينهما.

يشغل حد الجزئين الذى لايتصادفان فيه بالنسبة للوعى مجالات محددة Spheres limites أو مجالات اشكالية Problematiques. يلاحظ الوعى أن محتوى

هذه المجالات المحددة غير معروف ، وأن يشغل محتوى معين مكانا محددا دون أن يكون لدينا القدرة على معرفته بصورة محددة ، فهذا هو مانعنيه بالوعى بالمشكلة.

الوعى بعدم التطابق اذن هو عدم التطابق بين التركيب المدرك فى علاقته بالموضوع، أما الأساس المعرفى لعدم التطابق هذا فيكمن داخل عدم التطابق المتبادل بين مجالى المعرفة القبلية والبعدية ، لدينا اذن شكلان من عدم التطابق كل منهما يتعلق بالآخر بصورة غير متبادلة ، عدم التطابق المحايث وعدم التطابق المفارق. عدم التطابق المحايث هذا يقف علامة على عدم التطابق المفارق، فهو يقدم للوعى صورة عدم التطابق الآخر المفارق وهو عدم التطابق القائم بين التمثل والشيء الموجود.

من هنا كان حل هذه المعضلة يشبه الى حد كبير معضلة معيار الصدق، فالعلاقة الداخلية لكلا محتوى الوعى علامة على وجود علاقة مفارقة بموضوع. فالوعى بالمشكلة اذن هو الآخر تركيب علائقى مركب . ففى حالة معيار الصدق – مثلما هو الحال الآن فى الوعى بالمشكلة – نجد أن شكلى العلاقة المفارقة هما مايدخلان فى علاقة مع بعضهما ، فهنا فى الوعى بالمشكلة نجد مواجهة داخل الوعى بين حدين متماثلين لعلاقتين مفارقتين ، وبهذه المفارقة يمكن أن نعى بالعلاقة المفارقة مع الموضوع.

يكمن الاختلاف الوحيد فى المحتويات الموضوعة فى علاقة ، فبالنسبة لمعيار الصدق يتعلق كلا المحتويين بتحديدات الموضوع وما اذا كان التمثل مضبوط أو لا، أما هنا فعلى العكس تتعلق المحتويات بتحديدات مختلفة للموضوع وتقوم المشكلة على الوعى بالأشياء غير الممثلة أى التى ليس لها تماثلات. هذا هو السبب فى أن عدم التطابق بين كلا المحتويين هو ماله قيمه موضوعيه ، عدم التطابق هذا هو مايسمى " بمعرفة اللامعرفة " والنتيجة هنا – كما كانت فى حل معيار الصدق – أننالم نعد فى حاجة لعلاقة جديدة تربط بين التركيب المدرك والموضوع[1] .

تقدم الباحثة كانثاك Kanthack نقدا لفكرة هارتمان للوعى بالمشكلة فترى باديء ذى بدء أن امكانية التساؤل عن وجود غير موضوعى غير ممكنة ولاينتج عنها ولاتدلنا على وجود فى ذاته للموضوع كما ذهب الى ذلك هارتمان.

---

[1] PMC, Tome II, PP. 153-165

لايمكن – وفقا للباحثة – أن يكون هناك ارتباط بين وعى الذات بالمشكلة وماهو غير موضوعى.

اذا كان هارتمان يرى أن هذا الارتباط يكمن فى ان الوعى بماهو غير معروف يتعلق بالجزء المعروف للموضوع وفى ذلك تبرير امكانية التساؤل عن الوجود غير الموضوعى ، فان الباحثة ترى أن هذا الادعاء أو الزعم من قبل هارتمان ادعاء لايمكن تصوره ، كما أنه يتجاهل جوهر"السؤال" الذى يظهر دائما مع ظهور مشكلة محددة ، ذلك أننا فى صياغتنا لسؤال محدد فاننا نسأل عن " شئ معين " يوجد " بطريقة محددة " من هنا لايمكن أن نتصور كيف يمكن أن يكون هناك تساؤل عن العدم أو عما هو موجود فى اللاشىء.

ثم ان " امكانية التساؤل Befragbarheit " تربط دائما الوجود والإنسان معا ولايمكنها ان تقدم حجة على مفارقة الوجود – بمعنى ماهو مستقل بصورة كلية عن الوعى. فالوجود لايجب فقط أن يكون موضوعيا لكى يمكن فهمه كوجود إشكالى (problematisch) ولكن يجب أيضا ان يظهر للانسان كوجود معقول ، هنا فقط يمكن للسؤال أن يكون سؤالا ذا معنى ، سؤالا فى اتجاه محدد ، نحو شىء معين، وبطريقة محددة ، فلايمكن أن يكون هناك سؤال عن وجود غير ممثل بالفعل بصورة محددة.

فالوعى بالمشكلة الذى يتجه الى " مافوق الموضوعى " وفقا لهارتمان ليس له وجهة بحث محددة ، بل أنه بالطريقة التى قدمها هارتمان وعى يهيم على وجهه فى الظلام ، لايعرف فى أى اتجاه يبحث.

وتتساءل الباحثه ، كيف تجاهل هارتمان هذه الظاهره الواضحة دائما لنا، ما الذى دعاه الى تقديم هذا التصور الغريب عن امكانية التساؤل عما هو غير موضوعى ، لماذا لم يضع التصور بأن المعرفة الانسانية تقدم شيئا موضوعيا او معطى ينمو بصورة مستمرة وفى هذا يكمن الوعى بالمشكلة ؟ لماذا قدم تصور امكانية التساؤل عن لاشىء محدد موجود فى الفراغ لانعرفه الا كتقدم مصاحب للمعرفة ؟

الوجود المتموضع فقط هو ما يمكنه ان يثير التساؤلات وأن يضع أفق أو يحدد ميدان التساؤلات ولن تستقر الاجابات الا فى داخل هذا الاطار – أى فى ميدان التموضع – ثم اننا حتى اذا إفترضنا إستنتاج الوجود الذى لم يتموضع بعد، فانه يجب على الأقل أن يكون الميدان ومكان الشىء متموضعين ، فهو فقط المكان

الذى يمكن اكتشاف شيء معين فيه. هنا فقط يمكن للسؤال أن يكون ذا معنى ، السؤال عما اذا كان شيء غير ظاهر يمكن أن يظهر اذا ما شددنا الملاحظة. لايمكن لهذا "غير المتموضع" ان يقدم أى دليل على هذا السؤال ، أو أن يثير أى نزعه أو ميل الى دخول فى المتموضع ولكن يبدو أن هارتمان قد احتاج الى هذا " غير المتموضع " لكى يقدم برهانه على مفارقة الوجود.

مرة أخرى تؤكد الباحثه فكرتها فتقول بأن امكانية التساؤل عن هذا "غير المتموضع " أى أحد جوانب الوجود التى لاتظهر للانسان غير ممكنه ولاتقوم دليلا على مفارقة الوجود ، ذلك أننا على هذا النحو نتجاهل أن الانسان فقط هو مايمكنه ان يسأل ولاتصح هذه الامكانية الا متى اتجه الانسان الى الوجود ، ليس الوجود الذى يقع وراءه ، ذلك ان الوجود فيما وراء الانسان " لايمكن التساؤل عنه" ، فما وراء الانسان لايعرف الانسان شيئا ، فعلام يدل هذا الذى يقع فى الظلام ؟ .

من هنا تخرج الباحثه بالنتيجة بأنه مادامت امكانية التساؤل عن " مافوق الموضوع" غير ممكنه ، فلاوجود - وبالتالى - لوجود فى ذاته فيما وراء الفهم الانسانى[١] .

وعلى جانب آخر ، نجد أنه على حين لم توافق الباحثه على تصور هارتمان للوعى بالمشكلة وجد " بوخنسكى Bochenski " ان هارتمان قد تناول هذه المسأله " مسأله طبيعة المشكلة " تناولا أصيلا ومميزا لم يسبقه اليه أحد ، ذلك أننا عندما نتناول أى موضوع من موضوعات المعرفة فاننا سرعان مانكتشف أنه خليط من المعروف وغير المعروف. يكمن فى واقعة أنه يمكن تمييز المشكلات بعضها من بعض الدليل على أننا نعرف شيئا ما عن المسائل التى تتناولها تلك المشكلات ومع ذلك تبقى هذه المشكلة فى نفس الوقت أمرا غير معروف[٢] .

---

(1) " Kanthack, Katharine " Nicolai Hartmamn und das Ende der Ontologie " SS.103-107

(2) Bochenski,I "Europäische Philosophie der Ge

ثالثا : حل معضلة تقدم المعرفة :

أ – بين تقدم المعرفة والوعى بالمشكلة :

لايجد هارتمان فى الشروط العامة للمعرفة حل معضلتى " معيار الصدق " و"الوعى بالمشكلة " فقط ولكنه يجد فيها أيضا ما أسماه " تقدم المعرفة " .

لقد رأينا فى عرض " ظاهرة المعرفة " ان هارتمان يعنى " بتقدم المعرفة " محاولة الذات تخطى الحدود الموضوعية والتغلغل فى " مافوق الموضوعى" بأن تحاول أن تموضعه شيئا فشيىء أى أن تدخل تدريجيا داخل الموضوع فى ذاتيته Objiciendum. ولم تكن هذه المحاولة من جانب الذات سوى نتيجة الوعى بحدود الموضوعية أى بأن هناك جزءاً من الموضوع لايمكنها معرفته ، أى معرفتها بماهو غير معروف .

ثم رأينا فى الفصل الثالث فى عرض معضلات المعرفة أن تقدم المعرفة " ينتج عنه بالضرورة المعضلة " كيف يمكن لمعرفة اللامعرفة " ان تخلق معرفة ايجابية بشىء ما ؟.

هكذا لم يكن "تقدم المعرفة " سوى نتيجة ضرورية" للوعى بالمشكلة " وهو ما سنفصل فيه القول الآن قبل عرض حل هذه المعضلة.

ليس الوعى بالمشكلة سوى شرط ضرورى لتقدم المعرفة ولكنه وحده لايفسر تقدم المعرفة ، " فالوعى بالمشكلة " ارتباط بين علاقة الادراك ومافوق الموضوعى جاء نتيجة فهمنا التركيب العلائقى للموضوع ، فالجزء غيرالمعروف من الموضوع متضمن فى الجزء المعروف ومن ثم فهو " معرفة اللامعرفة " أى وعى سلبى بما فوق الموضوعى ، لايمكنه أن يتخطى هذا الحد ، فهذا التضمن – تضمن الجزء غير المعروف فى الجزء المعروف – لايفسر لنا كيف يمكن أن يتحول " الجزء غير المعروف الى شىء معروف " أما " تقدم المعرفة" فهو أيضا ارتباط بين علاقة الادراك وما فوق الموضوعى ولكنه يجب أن ينتقل من مجرد وعى سلبى بشىء غير محدد الى وعى ايجابى بمافوق الموضوعى ، أى أن تدخل المعرفة فى ميدان محتويات جديدة دائما. يمكن للمعرفة أن تقوم بهذا لأن المحتوى الجديد الذى تضمه لها ليس محتوى التركيب المدرك ولكنه محتوى موضوع المعرفة . لهذا التقدم صفات سلبية وذلك حين تظهر للذات دائما وجوه جديدة للموضوع ولكن مع هذا يجب ان يكون هناك تقدم نشيط مشروط بمجهود واع

للمعرفة ، فالمعرفة باللامعرفة والحدس التلقائى أى المعرفة المسبقة Prevision spontanée هما شرط التقدم.

هكذا يصبح " الوعى بالمشكله " شرط كل مجهود واع تقوم به المعرفة. فالوعى باللاتطابق ينتج الاتجاه الى تطابق ايجابى. هنا يمكن ان نخلص بالنتيجة ان نفس الشروط التى تجعل الوعى بعدم التطابق ممكنا يجب ان توضع فى الحساب عند " تقدم المعرفة " هذه الشروط يجب على الأقل ان تكون الشروط المسبقة. من هنا يمكن القول أنه يكمن فى جوهر المشكلة ذاته – أى الجانب السلبى – شىء ايجابى أو ميل لفهم أو استيعاب الشىء ، فالوعى لم يعد وعيا سلبيا تماما ولكن الميل لفهم المحتوى وعى قائم على شىء محدد ، اذن فهو ليس وعيا سلبيا تماما.

ب – بين تقدم المعرفة والمعرفة القبلية :

يقوم" تقدم المعرفة " على نفس العلائقية التى يقوم عليها " الوعى بالمشكلة". هذه العلائقية علائقية ثنائية ، فهى من جهة ارتباط انطولوجى بين الجزء الموضوعى ومافوق الموضوعى ، ارتباط لا علاقة له بالمعرفة أو بحدود الموضوعية. يتطابق مع هذا الارتباط نتيجة له ارتباط آخر معرفى بين ماتحول الى محتوى للمعرفة وماليس بمحتوى بعد ، وحيث ان هذا الارتباط تعيه الذات ، فان الوعى لايرضى بالاكتفاء بمعرفة هذا الارتباط ولكن يحاول تحقيقه فعليا ، أى أن يكبر المحتوى – هكذا يحوى الوعى السالب بمافوق الموضوعى الدافع المعطى للمعرفة لكى يتخطى ذاته والارتباط بين العلاقات الذى يكتشفه الوعى السالب يجعل التقدم ممكنا.

واذا كانت المعرفة القبلية والمعرفة البعدية يقدمان معا الأساس المعرفى للوعى بالمشكلة ، فان كفايتهما تتضح هنا أيضا فكلاهما يخضع للتقدم.

فاذا بدأنا بالمعرفة القبلية ، فاننا نعرف أن كل حكم قبلى يتخطى بعموميته وضرورته حدود المعرفة الفعلية ، فكل الحالات الممكنة تتحدد بطريقة موجبة بالأحكام القبلية ، أى أن نعرف شيئا محددا عن هذه الحالات بصورة قبلية قبل أن تصبح معطيات للخبرة ، فالشرط القبلى هو دائما شرط لكل خبرة ممكنة ، لايكمن دوره فقط فى الخبرة الفعلية .

ولكن الحدس القبلى ليس هو الشرط الوحيد لتقدم المعرفة ، فهناك لانهائية – داخل كل موضوع – لاتكمن فقط فى كلية الحالات الممكنة ولكن على العكس كل

حالة خاصة تحوى فى ذاتها لا نهائية ، فالموضوع الفردى لا نهائى فى ذاته ، فماهو موضوعى داخل هذا الموضوع لايشكل سوى قدر بسيط من الموضوع.

يكمن الحل هنا فى أن الموضوع فى كليته – فى لانهائيته – يجب أن يخضع للمعرفة القبلية . تفسير ذلك عند هارتمان هو أنه اذا كانت حدود التموضع لاتوجد فى ذاتها وانما توجد بالنسبة لنا، وأن الحكم القبلى ذا القيمة الترنسندنتالية يقوم على مبادىء توجد فى ذاتها وتحدد الموضوع فى كليته سواء عرفنا بهذا التحديد أم لا، والحكم القبلى يقوم على المقولات التى هى مقولات الموضوع والمعرفة فى نفس الوقت ، فان هذا يعنى أن الحكم القبلى يتخطى حدود المعرفة القبلية وان شروط الموضوعية الجزئية للموضوع هى فى نفس الوقت شروط امكانية مافوق الموضوعى وشروط تكوين صورة الموضوع داخل الوعى ، فهى ذاتها مايبرر المعرفة بمافوق الموضوعى بنفس الطريقة التى تجعل بها المعرفة بالجزء الموضوعى ممكنة ، فاذا أضفنا الى ذلك ان مبادىء المعرفة التى تتضمن بعضها تتجاذب مع مبادىء الموضوع التى تتضمن بعضها ، فان ديالكتيك المقولات هذا يقدم لنا قيمة مفارقة ، يقدم أداه ممتازة لتقدم المعرفة. لسنا فى حاجة لهذا الديالكتيك لأى معرفة بمقولات أو مبادىء ، ولكنه يبرر لنا فقط المعرفة بتقدم المعرفة القبلية(1) .

ج – بين " تقدم المعرفة " والمعرفة البعدية :

المعرفة البعدية مثل سابقتها تخضع ايضا للتقدم ، فاذا كانت كلية الحكم فى المعرفة القبلية تقدم سلسلة لا نهائية من الحالات الممكنة وجودها اشكالى Problematique ، فإن التقدم فى المعرفة الحسية – والتى يوجد مصدرها فى الخبرة – تقدم بطىء مرتبط بالواقع . هذا التقدم ليس نتاج نشاط الذات ولكنه يعتمد على الوقائع الخارجية وارتباطاتها فهو مستقل عن مجهود المعرفة ، فتقدم المعرفة البعدية تقدم يعتمد على شروط بعدية ،أى أن تتابع المدركات مشروط بظهور الظواهر الفيزيقية ، فلا يمكن لشهادة الحواس أن تقوم على الموضوع الا اذا كان هذا الموضوع أو تأثيره موجود بصورة واقعية.

هكذا يتقدم العنصران القبلى والبعدى داخل المعرفة تبعا لقوانين محددة ولكنها مختلفة ، فالمعرفة تتقدم اذن فى نفس الوقت فى اتجاهين ، كل منهما يتخطى الآخر ويتبع فى تخطيه قوانين مختلفه ، لايمكن بل من المستحيل على المحتويات التى

---

(1) PMC, Tome II, PP. 172, 175

تتزايد في الاتجاهين المختلفين أن تتلاقى فهناك توتر دائم بين هذين الميدانين ، ولكن المعرفة تقتضى لتحقيق محتواها التداخل بين العنصرين القبلى والبعدى ، فالمعرفة لاتعد معرفه حقه ، معرفه مفهومة يقينية الا متى لعب العنصران معا دورهما فى فهم الموضوع ، من هنا كان رد فعل الذات دائما وبصورة طبيعية هو محاولة القضاء على هذا التوتر بين العنصرين واحلال التطابق بدلا من عدم التطابق المتبادل ، ولكن لن يحدث هذا الا متى حدث انسجام أو تكيف بين الوقائع أو المعطيات الحسية التى تقدمها الحواس وبين الفروض والقوانين التى تقدمها المعرفة القبلية ، فالفروض والقوانين هى مايجب أن تضع للوقائع تفسيرها ، والوقائع بدورها هى ما تتأكد الفروض والقوانين بواسطتها ، فكل من الفروض والوقائع يجب أن تظهر لبعضها وتتجذب للأخرى ، عندئذ فقط يتحقق هدف المعرفة وهو المعرفة بالموضوع.

ولكن كيف يحدث هذا الانسجام أو التكيف بين الطرفين ؟

تختلف طريقة الانسجام أو التكيف أو تلاقى الطرفين من حيث الجانب الذى ننظر منه للمشكلة.

فاذا كانت المعرفة القبلية بالقوانين تسبق معطيات الخبرة ، فان علاقتها " بمافوق الموضوعى " علاقة قبلية لاترقى عن كونها مجرد فرض. تحتاج هذه المعرفه الى ان تكتمل بشهادة الحواس ، فما هو فرضى لايصبح يقينا الا بعلاقته بالوقائع ، هنا تبحث الفروض عن الوقائع التى تتطابق او تنسجم معها ، ولكن هذه الامكانية محدودة ، اذ ترتبط المعرفة الحسية بأنساق رموز محددة تتطابق مع جوانب محدودة من الواقع ، فالجزء الخاص بالمعرفة الحسية محدود ، هنا لابد لتصور قبلية الفرض أن يتجه تجاه ميادين غير معروفه ومتى نجحنا فى ايجاد شهادة الحواس الملائمة له وهو ما لايمكن للوقائع تبريره فان صفة " الفرضية " تختفى ويحل محلها اليقين.

وبالعكس اذا كانت المعرفة البعدية بالوقائع تسبق المعرفة القبلية بالقانون، فان العلاقة مع " مافوق الموضوعى" – ومعها كل محتوى المشكلة – تكون علاقة يقينية قائمة على الوجود الواقعى. لايصاحب هذه العلاقة أى فهم عقلى – هنا لابد ان ننشد اكتمال هذه المعرفة بالمعرفة القبلية ، فالواقع يجب أن يفسر من حيث امكانية وشروط وضرورة دخوله فى علاقات معروفه هذا يعنى ان ندرك القوانين التى يعتمد عليها. تكمن الصعوبة فى ان الفرض بطبيعته يشكل نسقا متحركا،

امكانياته متعدده يمكنه ان يستوعب من الوقائع أكثر من " المحتويات التجريبية " التى جاء ليتطابق معها، وتكون النتيجة محاولة تجميع " مادة تجريبية " اضافية للتكامل معه وهو مالاتستطيع الوقائع أن تبرره ومن ثم تنشأ الحاجة الى فرض آخر أكثر ملائمة، هذا الفرض بدوره فى حاجة الى وقائع تؤكده .... وهكذا.

هناك اذن بين جانبى المعرفه حالة توتر دائمة – حالة من عدم التوازن ناتجة عن أن كلا منهما يتقدم وفقا لقوانين مختلفه ، هذه الحالة من التوتر أو عدم التوازن أبدية أزلية ، ينشأ عنها ميل الى التطابق يخلف وراءه دائما مشكلات جديدة، من هنا لاتتوقف حركة المعرفة ولاتصل أبداً الى نهاية. لاتمنع هذه الصعوبات الداخلية التى تقابل تقدم المعرفة والحركة الدائمة التى تحدثنا عنها أن يكون هناك تقدم ايجابى ، لايعنى هذا التقدم الايجابى مجرد العملية التى نحاول بها الاقتراب من كلية الموضوع ولكن يعنى ان قانون التقدم ذاته هو أيضا معطى داخل عدم الاكتفاء وعدم الاتفاق هذا. لسنا فى حاجة الى افتراض علاقة جديدة تربط الوعى والموضوع وتنضاف الى محتويات المعرفة القبلية والبعدية. هاتان المعرفتان تكفيان ، والأمر هنا يشبه الى حد كبير ماحدث فى معيار الصدق الذى يظل معيارا نسبيا بمعنى أنه لوكان هناك ارتباط جديد خاص بين الوعى والموضوع لتحول المعيار الى معيار مطلق ولأصبح تقدم المعرفة تقدما غير محدود وهو مالا تسمح به ظاهرة المعرفة[1] .

تفسير التقدم الايجابى للمعرفة :

لسنا فى حاجة اذن – لتفسير تقدم المعرفة – الى أى فروض ميتافيزيقية جديدة ، فالشروط العامة للمعرفة – والتى تكفى للوعى بالمعيار والوعى بالمشكلة – هى نفس الشروط التى يقوم عليها تقدم المعرفة. فالمعرفة القبلية والمعرفة التجريبية كلاهما ادراك مفارق للموضوع ، كل منهما يخضع لقوانين مختلفة وجوانب مختلفة ، توجد شروطهما الأنطولوجية فى علاقتين مختلفتين مستقلتين عن بعضهما ويربطان الشىء الموجود وتمثله داخل الوعى. جوهر كلا العلاقتين – العلاقة المقولية الأساسية والعلاقة السيكوفيزيقية – لامعقول ويشكل فى استقلاله عن كل نظرية وكل وجهة نظر أدنى فرض ميتافيزيقى ، بدونه لايمكن تفسير مشكلة المعرفة.

عندما يتصادف – يلتقى – شكلا التمثل ، فانه يجب على التمثل بطريقة أو بأخرى ان يتصادف مع الشىء ، ولكن بالعكس متى تخطى أحدهما الآخر بحيث

(1) Ibid, Tome II PP. 178, 180

لاتتصادف محتويات هذا مع ذاك – يتكون الوعى بعدم التطابق inadequation ، هناك اذن بالضرورة عدم اتفاق بين التمثل والشىء ، ومتى حدث ميل للتلاقى ، فان هذا الميل يجب أن يوجد أيضا داخل التمثل فى علاقته بالشىء ، فالصورة يجب أيضا أن ترى التطابق مع الشىء ، فالتركيب المدرك يجب أن يحاول التطابق s'adjuster مع موضوع موجود وسيكون هناك ميل للتقدم نحو تموضع الوجود. يجب اذن أن يجد التقدم المفارق للمعرفة صورة التقدم المحايث فى الوعى وصورته ومتى كان لدينا وعى بالتقدم فان هذا يعنى ان التقدم المفارق متحقق بواسطة توسط التقدم المحايث ، فالوعى فى محايثته لايمكنه ان يعرف بصورة مباشرة التقدم المفارق ، لايمكنه أن يثيره بصورة تلقائية أو يقوده ، فالتكيف adaptation اذن – من وجهة نظر الذات – ليس من البداية تطابق adjustement المعرفة والوجود ولكنه التكيف المتبادل لجانبين من المعرفة ، فبالتكيف المحايث يمكن أن يحدث تطابق adjustement بين المعرفة والوجود ، فمتى كان هناك وعى بالصدق ، فالاتفاق المفارق مع الموضوع لايكون ممكنا بالنسبة للذات الا كاتفاق محايث ، فالوعى بعدم التطابق inadequation المفارق – فى المعرفة باللامعرفة – مشروط بالوعى بعـــــدم التطابق المحايث . نفس الأمر بالنسبة لتقدم المعرفة ، التطابق المفارق مشروط وممكن فقط بواسطة التطابق المحايث ، متى وصل الوعى فى ميدانه الداخلى الى تلاقى محتويين مركبين مختلفين فانه يؤسس – بنفس الواقعة – تلاقى بين كلية محتوى التركيبات المعرفية وتحديات الموضوع الواقعى المرئية داخل هذه التركيبات.

على هذا النحو يصبح التقدم التلقائى والوعى بالمعرفة ممكنا ، فالعلاقة الايجابية للمعرفة بمافوق الموضوعى – والمفترضة هنا – لاتلغى ماهو جديد ، فهى موجودة داخل العلاقات الانطولوجية والتى تعد أيضا أساس الهوية المزدوجة التى نكتشفها داخل الاحساس وداخل المقولات. لاتوجد هذه الهوية المزدوجة فى حدود المعرفة الفعلية فقط ولكن فى المعرفة الممكنة أيضا وتنطبق على الموضوع غير المعروف أى ما فوق الموضوعى بنفس الصورة.

هكذا يشكل الصدق ومعياره ، والمشكلة وتقدم المعرفة جميعا جزءا من مجموعة مشكلات واحدة ، فهى مشكلات مستقلة نعم ولكن مصدرها واحد، ومن ثم فهى تخضع جميعا لنفس الحل.

تكمن العلاقات بين هذه المشكلات الثلاث فى ان تقدم المعرفة يبدو على أنه المشكلة التى تحوى الأخرتين واللتين تكتملان داخل تقدم المعرفة. والخطأ وعدم التطابق يعبران بصورة سالبة عن الهدف الذى يتجه اليه تقدم المعرفة ، أى التطابق الكامل بين الشيء وتمثله فالتقدم – بميله –ماهو الا محاولة لتخطى الخطأ وعدم التطابق ، فهو لايخضع لأى شروط لخرى غير شروط المعيار والاتجاه نحو التطابق ، ولكنه مع هذا يختلف عنهما فى صدوره عن طبقة أكثر عمقا من سابقتيه، فاذا كان المعيار يظهر لنا التباعد والانفصال وصفة الجزئية ، فان تقدم المعرفة على العكس يردنا الى التلاقى والتكامل والكلية ، ومادام الموضوع فى كليته يبقى دائما "مافوق الموضوعى " – لأنه لانهائى وجزء من محتواه لامعقول – فان تمثل الموضوع يتحول الى "فكرة" الى فرض أبدى [1] . هذه الفكرة هى أكبر دليل على واقعية الموضوع ، اذ أنها ليست هى الموضوع أو الشيء فى ذاته ولكنها الصورة المتوقعة التى يكونها الوعى لكلية الموضوع ، وهى تتعارض مع صورة موضوع المعرفة المتحققة بالفعل والتى لايمثل محتواها سوى محتوى جزئى ، ولكن هذا التعارض تعارض محايث داخل الوعى ليس هو التعارض بين الصورة والموضوع، فالموضوع مفارق لفكرته مفارقه موضوع المعرفة لصورته داخل الوعى[2] .

وكما انتقدت الباحثه كانثاك Kanthack فكرة هارتمان فى الوعى بالمشكلة حين ذهبت الى أن امكانية التساؤل عن وجود غير موضوعى غير ممكنة ولاتدلنا على وجود فى ذاته للموضوع ، فانها ترى بنفس الطريقة ان تقدم المعرفة لايبرر وجودا فى ذاته.

١– ترى الباحثه ان هارتمان عندما فسر التقدم بأنه انجذاب الذات نحو الجوانب غير الموضوعية للموضوع قد وضع تصورا أنطولوجيا هو " قوة الجذب Sog " أو " سحر التوجيه Einweisungsmagie " بمقتضاه يتجه الانسان نحو الوجود . ترى الباحثه أنه اذا كان هارتمان قد اضطر الى افتراض " سحر التوجيه " هذا لكى يعطى معنى لحركات الفكر ، فانه ماكان يجب أن يعنى بالجذب ، جذبا بصفة عامة ولكن كان يجب ان يعنى ان قوة الجذب تجذب دائما فى اتجاه محدد ، فاذا كان هارتمان قد وجد تبرير هذا الفرض فى ان المعرفة فى ذاتها هى علاقة وجودية توجد فى تركيب علائقى وهذا يعنى

---

(1) Ibid, Tome II, PP. 18 - 184.
(2) Ibid, Tome I, P. 153

أنها يمكن ان تجد طريقها الى سائر العلاقات الأخرى أى أن تنتقل المعرفة مما يمكن عقلنته الى مالايمكن عقلنته ، ومن حيث ان كليهما شكلان من أشكال الوجود ، فان المعقول واللامعقول تربطهما علاقات أنطولوجية يمكن للمعرفة ان تنتقل اليها ، فانه ما كان يجب - كماترى الباحثة - ان يتصور هارتمان هذا الانتقال لجوانب المعرفة انتقالا يتم بنجاح بصورة تامة ، أى ان يمكن للمعرفة ان تتحرك فى كل الاتجاهات ، كان يكفى فقط القول ان المعرفة قد اكتسبت نتيجة التصور العلائقى اتجاها محددا والا لما كان هناك تقدم للمعرفة.

٢- اذا كان حل المشكلة يعنى لدى هارتمان تحول " مافوق الموضوعى " الى " موضوعى" وفى ذلك برهان على أن " مافوق الموضوعى " لم يكن " لاشىء " ولكن يعنى أن شيئا ما كان موجودا بالفعل ممايصور امكانية معرفته ، ففى ذلك تأكيد على " الوجود فى ذاته " أى أن " الوجود فى ذاته " يتأكد بعملية تقدم المعرفة ، فعملية المعرفة هى التأكيد على أن هناك بالفعل وجودا فى ذاته يتخطى حدود الموضوعية ، موجود قبل تغلغل المعرفة ومستقل عنها، فان الباحثه ترى أن عملية المعرفة - من حيث أنها الفهم العقلانى لماهو موضوعى - هى التأكيد على أن هناك شيئا ما يمكن للانسان أن يسأل عنه ولكنها ليست تأكيدا على وجود فى ذاته.

لايصح تقدم المعرفة الا داخل اطار محدد لمسألة معينه ، فالتغلغل المستمر فى الشىء لايقف حجة على وجود فى ذاته ، اذ أنه يتوقف دائما على الانسان المتسائل الموجود ، الانسان الذى يجب أن يكون الوجود ظاهرا بالنسبة له بطريقة محددة ، أى يجب أن يكون هناك تركيبات متموضعة نتساءل عنها. دون هذا التموضع لا وجود لعملية المعرفة ، خارج الفهم الانسانى لا وجود فى ذاته.

٣- من تقدم المعرفة لايمكننا تدعيم " الأنطولوجيا " اذا كان هذا الانتشار للمعرفة يعنى تأكيدا أو برهانا متزايدا للتركيب المقولى. فمن قدر العلم أنه من الممكن أن يعاد النظر دائما فى مسلماته ومن ثم تظهر أشكال جديدة من السؤال ، هنا يتغير تخطيط التركيب المقولى والمأخوذ كاطار لعمليات التفكير فى هذا العلم.

يمكن لسياق التطور القديم ان يدخل فى تخطيط التركيب المقولى الجديد ولكن وضع هذا القديم فى الجديد لايمكن معرفته من الإطار القديم ، يمكن معرفة ذلك من خلال الاطار الحديث، وبالمثل لايمكن ان نعرف بصورة مسبقة وذلك من الصياغة

الحالية الموضوعية كيف سيتم التساؤل فى المستقبل وبأى طريقة ، فالتأكيد من خلال الخبرة وامكانية تكهن الوجود Prognosticatable من التخطيط الحالى لايضمنان فهم نسق المقولات فى كليته ، لايصح تقدم المعرفة اذن الا فى اطار صياغة محددة تضع تساؤلات فالتأكيد يكون تأكيدا فقط على ما يسأل عنه ، وللمدى الذى تستمر صياغة مسألة محددة فان هناك تأكيدا ، ولكن أن نتحدث عن تأكيد خارج صياغة مسألة معينة ، فهذا مالامعنى له[1] .

يتفق الباحث مع كانثاك فى أن الفكرة التى لدى الوعى عن الشىء فى ذاته لاتكفى لتبرير القول بالوجود الواقعى للشىء فى ذاته ، نضيف نقطة أخرى : يرى الباحث أن هارتمان لم يختلف كثيرا عن " كانط " فى الاقرار بوجود شىء فى ذاته دون البرهنة عليه ، ذلك أنه اذا كان هارتمان ينتهى الى أن الفكرة التى لدى الوعى **عن الشىء ذاته توجد داخل الوعى ، فلقد جعلها " كانط "** نعم ترنسندنتالية ولكن من صنع العقل الخالص حين تحدث عن أفكار العقل الخالص الثلاث النفس الله والعالم، أى أنها نشاط للذات. اذن لاتختلف هذه الأفكار عن أفكار هارتمان للموضوع فى ذاته ، فلا أفكار هارتمان ولا أفكار كانط مشتقة تجريبيا ، ثم اذا كان هارتمان يسلم فى النهاية بأن تقدم المعرفة لن يصل بالموضوع الى موضعه نهائية له ، أى لن نصل الى معرفته بصورة كلية ، فان هذا لايختلف عما قاله كانط من أنه لا ملكة الفهم ولا العقل الخالص بقادرين على امدادنا بمعرفة الأشياء فى ذاتها.

وفى النهاية لانجد أفضل من تعبير شتجمولر Stegmüller الذى رسم لنا صورة مجملة لحلول معضلات المعرفة على النحو التالى .

" المعرفة ممكنة ذلك لأن " العارف " و " المعروف " كلاهما موجودان، وكموجودان فانهما ينتميان لنفس العالم . من هنا أمكن للموضوع أن يحدد الذات وكان من الممكن ان تعود القوانين التى تحكم العالم الواقعى فتظهر فى محتويات الفكر. ولكن مفارقة الموضوع المعروف للوعى العارف ليست مع هذا مجهولة، فهى موجودة حتى متى كانت هناك معرفة صحيحة ودقيقة ، من هنا لم يكن هناك معيار مطلق للصدق ، لأن الوضوح الذاتى صفة لمحتوى الوعى فقط ، ويمكن فى نفس الوقت لمحتويات مختلفة للوعى – وهى المحتويات التى تشير الى نفس الموضوع ولكن بطرق مختلفة – أن تكون – بسبب علائقيتها المتبادلة سواء أكانت

---

(1) Kanthack, Katharina "Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie" SS. 106-110

علاقة اتفاق أو اختلاف – معيارا نسبيا للصدق لايمكنه من حيث أنه معيار نسبى أن يستبعد كل امكانية للخطأ. فى هذه العلاقية المتبادلة بين محتويات الوعى والمتأصلة فى حالات متنوعة من المعرفة يمكن أن نجد الدافع للبحث ونجد معه أساس صياغة المشكلة وتقدم المعرفة"[1] .

(1) Stegmüller "Main Currents in Contemporary German, British, and American Philosophy" P. 226.

الفصل السابع

المعرفة بالوجود المثالي

رأينا أن مركز ثقل المعرفة ينحصر فى المعرفة بالموضوعات الواقعية وأن معضلات المعرفة بالوجود الواقعى معضلات فعلية تفرض نفسها فى دراسة مشكلة المعرفة، فالتصور الأساسى للأنطولوجيا ينطبق أولا وقبل كل شئ على الوجود الواقعى، بمعنى أن الأنطولوجيا التى تقوم على الوجود المثالى علم لا يعرف سوى قدر بسيط من مشكلة الوجود، فالوجود الواقعى يشكل الجزء الأكبر للأنطولوجيا وعليه تقوم مشكلة المعرفة.

لا يمنع هذا – وفقا لهارتمان– من أن هناك موضوعات وجود مثالى ومعرفة مثالية. هذه المعرفة تخص أنطولوجيا الوجود المثالى، واذا كانت ميتافيزيقا المعرفة تفرض نفسها من حيث أن موضوع المعرفة الواقعى موضوع ذو وجود فى ذاته، فانه هنا أيضا فى المعرفة المثالية تفرض الميتافيزيقا ذاتها، إذ أن موضوع المعرفة المثالية أيضا موضوع ذو وجود مثالى فى ذاته مفارق للوعى. من هنا لم يكن من الممكن عزل أنطولوجيا الوجود الواقعى عن أنطولوجيا الوجود المثالى.

كيف يرى هارتمان اذن هذا الوجود المثالى موضوع اهتمام نظرية المعرفة؟

الوجود المثالى وجود غير واقعى

ليس من السهل وضع تحديد من البداية لماهية الوجود المثالى كما يراه هارتمان اذ أنه يتميز عن الوجود الواقعى من عدة جوانب، فهما يتمايزان من حيث طريقة الوجود Seinsweise – وهو موضوع الفصل القادم – إلى وجود واقعى هو وجود الأشياء والحوادث والوقائع والأشخاص، وجود فى زمان ومكان، وجود فردى جزئى إيجابى، ذو بداية ونهاية قابل للصيرورة، وإلى وجود مثالى تمثل الرياضة والمنطق والقيم والجواهر موضوعاته ، وجود كلى علم غير زمانى[1] .

ولكن هذا التمييز بين ميدانى الوجود الواقعى والمثالى لن يكتمل الا ببحث أنماط وجود كل منهما والعلاقات القائمة بينهما، إذ أنها هى – ما تظهر وفقا لهارتمان – الماهية الحقيقية لميدان كل وجود والمعنى الصحيح للواقعية والمثالية[2] وهو موضوع الفصل الذى يليه.

أما التمييز بين الوجود الواقعى والوجود المثالى –معرفيا– وهو موضوع هذا الفصل فهو أن الوجود الواقعى موضوع للمعرفة القبلية والبعدية معا أما الوجود المثالى فليس سوى موضوع للمعرفة القبلية فقط.

---

[1] PMC, Tome II, P.193, New Ways P.26, GdO, S.83,84,85,289, MuW, S.292
[2] MuW, S.95,96,292

لا يعنى هذا وفقا لهارتمان أن الوجود المثالى وجود أدنى من الوجود الواقعى أو وجود محايث من حيث أن الشعور بالوجود يتطلب أن نقف وجها لوجه أمام واقعيات مادية. من الواضح أن الوجود المثالى ليس وجودا ماديا. الوجود المثالى وجود فى ذاته، وجود ليس محايثاً للفكر. هنا يقترب هارتمان كثيرا من أفلاطون الذى أعطى للأفكار وجودا فى ذاته ليضمن للمعرفة قيمة أصيلة، فحين ذهب أفلاطون إلى أن المعرفة التصورية هى المعرفة بالمعنى الصحيح، ثار التساؤل : وما الذى يضمن صدقها؟ وجد أفلاطون الاجابة لدى أحد سابقيه – بارميندس – المعرفة تطابق الفكر والواقعية أو الوجود. يجب أن يكون للمعرفة موضوعها الخاص، فاذا أردنا "للتصور" أن يرقى الى مرتبة أنه "معرفة" فإنه يجب أن يأتى متطابقا مع "واقعية" ما بمعنى ألا تكون الأفكار مجرد أفكار فى عقل الانسان. من هنا رأى أفلاطون أن حقائق الرياضيات ومثل الجمال والصدق والخير يجب أن تكون واقعية أى يكون لها وجودها المستقل عن معرفتها، فلو لم تكن موضوعات أفكارنا واقعية، لما كانت المعرفة ذات قيمة أصيلة، فالمعرفة التصورية تفترض مسبقا واقعية الموضوعات المجردة[1] .

ولكن هذا لا يعنى أن هارتمان قد جاء صورة طبق الاصل من أفلاطون فهو وإن كان يقدر لأفلاطون ادراكه منذ قرون عده أن الوجود المثالى يجب أن يكون وجودا فى ذاته إلا أنه يأخذ عليه أنه قد جعل الوجود المثالى الوجود بالمعنى الصحيح، الوجود الوحيد الصحيح وحط من قيمة الوجود الواقعى ذى المكان والزمان معتبرا أشياءه وموضوعاته مجرد صور.

هذا التصور – وفقا لهارتمان – يقلب الأهمية الأنطولوجية لشكلى الوجود، فكلاهما ذو وجود فى ذاته وكلاهما وجود بالمعنى الصحيح [2] .

فاذا كان الوجود المثالى وجودا فى ذاته، فان هذه الصفة تعطى هارتمان الفرصة للتمييز بين سائر أشكال الوجود غير الواقعى. فالوجود المثالى من الطبيعى أنه ليس وجودا واقعيا ولكن ليس كل أشكال الوجود غير الواقعى وجودا مثاليا، فالوجود المثالى يتميز عنها جميعا بأنه وجود فى ذاته.

---

[1] Thilly, Frank & Wood, Ledger "A History of Philosphy" Holt, Rinehart & Winston 3rd ed. 1966 P.77

[2] PMC, Tome II, P. 196

من هنا يخرج أول ما يخرج الوجود بالمعنى الفينومينولوجى. آمن "هوسرل" بالنظرية القصدية لأستاذه "برنتانو". وفقاً لهذه النظرية تصف "القصدية" الأفعال العقلية مثل الحكم والاعتقاد والرغبة والحب والكراهية ...الخ المهم فى هذه الأفعال القصدية أنها لا تتجه إلى إدر[illegible] موضوعات مستقلة عنها ولكن موضوعاتها تعتمد عليها، فهى ما تخلق [illegible] موضوعاتها.

هذه [illegible] أو الموضوعات وفقا لهارتمان من حيث أنها لا توجد بطبيعتها [illegible] توجد بفضل الفعل القصدى، تظهر وتختفى بظهور واختفاء الفعل ومن حيث أنها لاترتبط بواقعية موضوع ولكن بواقعية الفعل أو واقعية القصد لا يمكن أن تتصف بأنها وجود مثالى، نعم هى وجود غير واقعى ولكن وجود محايث فوجودها وجود قصدى وجود للذات Pour-soi لا يصاحب وجودا فى ذاته en-soi فاللاواقعى يوجد لذاتى من حيث أنى أساس القصد ولكنه لايوجد فى ذاته. لا وجود مثالى إلا للوجود فى ذاته[1] .

ولكن كيف يتصور هارتمان هذا الوجود المثالى فى ذاته؟

الوجود المثالى بين الفكر والوجود الواقعى :

ليس الوجود المثالى اذن وجودا واقعيا، فلقد قلنا أنه ليس وجودا فرديا، وليس موضوعا للمعرفة البعدية وغير قابل للصيروره. وليس هو من ناحية أخرى – وجودا محايثا من خلق فعل المعرفة، فموضوعاته ليست موضوعات قصدية ولكنها ذات وجود فى ذاتها.

أين يقع إذن هذا الوجود المثالى فى ذاته؟

يرى هارتمان أن هذا الوجود وجود وسط بين الفكر والوجود الواقعى، نعم هو وجود فى ذاته ولكنه لا يرقى إلى مرتبة الوجود الواقعى فى ذاته، كلاهما مفارق للوعى ولكن الوجود المثالى فى ذاته أشد قربا للوعى من الوجود الواقعى، ولكن هذا لا يجعل بينه وبين الفكر هوية واحدة، فمفارقته للوعى تجعله أرقى من الفكر، فالوجود المثالى وجود وسط بين الوجود الواقعى والفكر[2] .

لتوضيح العلاقة بين الوجود المثالى والفكر يرى هارتمان أن الفكر –مأخوذا فى ذاته– يحوى ممكنات أكثر مما يحويها ميدان الوجود المثالى – هذه الممكنات ممكنات تصورية وليست أنطولوجية، بمعنى أنه من الممكن لفكرنا مثلا أن يضع

---

[1] PMC, Tome II, P. 201

[2] PMC, Tome II, P.229, GdO, S.272, AdrW, S.171

تخطيطا (لمبادئ – لنظرية axiomatique) هندسية لا تحوى أى تناقض داخلى، نسق كامل، ومع هذا من الممكن لهذه النظرية أن تكون خاطئة أى ليست صحيحة صحة موضوعية، فهى شئ آخر تماما بخلاف نسق من المبادئ الهندسية ذى وجود مثالى فى ذاته.

يرى هارتمان أن التفرقة التى وضعها – ليبنتز – بين العوالم الواقعية والعوالم الممكنة يمكن أيضا أن توضح الفرق بين ميدان الوجود المثالى وميدان الفكر من حيث أنها تفرقة بين واقعية مثالية تحوى وجودا فى ذاته وأنساق تصورية ممكنة.

فالوجود المثالى يحوى امكانية أكثر من الوجود الواقعى ولكن بمقارنته بالفكر فهو عالم ثابت ومحدد، نسق محدد. فلو أخذنا نسقا من الهندسة، نسقا كليا مثاليا فاننا سنجد أنه بداخل هذا التركيب المحدد تخضع المتغيرات ذاتها لقوانين محددة فهو تركيب خاص يتفق فى نفس الوقت مع عالم واقعى. هذا يعنى أن الوجود الفعلى existence والفردية تنضم اليه وتشير إلى حالة خاصة ذات صفات أنطولوجية إذ لا مكان فى الوجود المثالى للفردية، فهو دائما وجود كلى، تركيب يوجد بذاته فى حالات مختلفة. فما هو محدد وموضوعى فى الوجود المثالى يأخذ شكل القانون الذى يندرج تحته عدد لا نهائى من الحالات الجزئية.

أما الصلة بين الفكر والوجود المثالى فهى صلة مختلفة، فمن الممكن أن يتفقا فى المحتوى ولكن هذا ليس ضروريا، فالفكر البشرى من حيث أنه محدد ومشروط لا يمكنه أن يعى بالوجود المثالى فى كليته، فهو أقل تحديدا ومحتواه أقل ثراء لأنه لا يعى بالوجود فى كليته. من أجل هذا كان الفكر أكثر عمومية ويحوى ممكنات أكثر ولكنها ممكنات تصورية وليست أنطولوجية.

بهذا المعنى يقع الوجود المثالى وسطا بين الفكر والوجود الواقعى فهو وجود محدد ولكن كقانون وليس كحالة فردية، فهو ميدان لممكنات ولكنها ممكنات محددة.

بنفس الطريقة يحتل الوجود المثالى مركزا وسطا من حيث نمطية الوجود. لا يمكن تحديد الوجود المثالى بنفس الصورة الايجابية التى نعرف بها الوجود الواقعى، يمكن تحديده بطريقة غير مباشرة، فالوجود الواقعى ليس ميدان ممكنات ولكنه ميدان الحالات الجزئية، أما الفكر فيأتى على الطرف الآخر كأدنى درجات

الوجود من حيث أنه لا يحوى وجودا فى ذاته، فهو أقل الميادين الثلاثة تحديدا وأكثرها إحتواء لممكنات[١] .

من هنا نرى أنه اذا كان هارتمان يميز بين الميادين الثلاثة فان هذا لا يعنى استقلالا تاما أو عزلة تامة، فالوجود المثالى ليس عالما ثانيا إلى جانب الوجود الواقعى ولكن يجمعهما معا نسيج واحد، فكما رأينا فى المثال الخاص بنسق الهندسة المثالى لا يمكن فصل الوجود المثالى عن الوجود الواقعى بل هو أحيانا العنصر التركيبى للوجود الفردى الواقعى، فهو أساس الوجود الواقعى. نعم هناك موضوعات مثالية لا يمكن أن تكون واقعية – مثل الاعداد الخيالية والأماكن اللااقليدية – ولكنها مع هذا ليست فكرا محضا ولكن موضوعات حقيقية[٢] .

أين يمكن أن نجد هذا الوجود المثالى فى ذاته والمفارق للوعى والذى وضعه هارتمان موضعا وسطا بين الوجود الواقعى والفكر؟.

صورتا الوجود المثالى:

أ – المثالية المستقلة Freie Idealität

للوجود المثالى صورتان. المثالية المستقلة والمثالية غير المستقلة anhangende Idealität. يعنى هارتمان بالمثالية المستقلة أن الوجود فى هذه الحالة لا يمثل داخل شئ آخر ولا يعتمد فى وجوده على غيره، باختصار، المثالية بهذه الصورة ليست "جوهر الوجود الواقعى" ولكنها موضوعات مثالية بطبيعتها توجد فى ذاتها بطريقة مستقلة ولا تقوم على أية واقعية ليست مستقلة[٣] .

هذا الشكل من المثالية هو ما تتصف به سائر أشكال المنطق والرياضيات وميدان القيم. يمكن مع هذا لهذه التركيبات –على اختلافها– أن تكون تركيبات لموضوعات واقعية ولكن هذا لا يعنى أنها بالضرورة كذلك. تتصل تركيبات المنطق والرياضيات بلاشك بالواقع، فهى تكون قانون سائر الميادين ودورها مهم للواقع، الا أن هذا لا يؤثر فى الوجود المثالى الذى تحويه هذه التركيبات سواء أجاء الواقع متطابقاً معها، أم انتظم الفكر الخالص داخل الوعى بناء عليها[٤] .

فاذا بدأنا بالرياضيات، فان هارتمان هنا ليس رائدا. تنسب الريادة إلى كانط، فلم يؤسس كانط الوجود الرياضى على الفكر ولكن على الحدس والمعرفة الرياضية

---

(1) PMC, Tome II, P.230,281, MuW, SS. 300-302

(2) GdO, S.280

(3) Ibid, S. 267

(4) PMC, Tome II, P. 198

ليست بعدية ولكنها قبلية، وليست تحليلية ولكنها تركيبية وليست مفارقة ولكنها ترنسندنتالية، فلقد أدرك بوضوح أن الوجود الرياضى وجود مثالى وليس وجودا ممكنا، وجود عيانى concrete جزء لا يتجزأ من الوجود المثالى فى ذاته.

من هنا فقد رأى كلاهما فى الوجود الرياضى وجودا كليا وضروريا ومن ثم فقد رفضا معا "التجريبية الرياضية" التى ترى فى الرياضيات تجريدا للتركيبات المثالية للأشياء[1] .

وفقا لهارتمان، يجب أن نميز بين التصور والموضوع والحكم الرياضى، فتصور "الشكل متعدد الأضلاع" مثلا ليس له زوايا ولكن للشكل زوايا ما يشير إليه الحكم هو الشكل نفسه أي الموضوع وليس التصور، فالصدق أو الكذب يشيران إلى الموضوع نفسه وليس للتصور. من هنا كان الموضوع الرياضى يحوى وجودا فى ذاته، ما فوق موضوعى، مستقل عن الصيرورة أو عن امكانية معرفته، لا يتأصل فى الحكم، مثله فى ذلك مثل الموضوعات الواقعية المستقلة عن الأحكام[2] .

من أجل هذا رفض هارتمان "الحدسية الرياضية" التى وفقا لها ليست موضوعات الرياضة سوى موضوعات قصدية محايثة للوعى وليست موضوعات ادراك مفارق. يرى هارتمان أن الرياضيات بدون ادراك لا معنى لها لأنها على هذا النحو علم بلا موضوعات، ليست سوى لعبة تنتظم وفقا لقواعد خاصة[3] .

فاذا انتقلنا إلى ميدان القيم[*] فاننا نجد أنه أكثر ميادين الوجود المثالى انفصالا عن الواقع، فهو لا يخبرنا عما يوجد ولكن عما يجب أن يوجد، لا يستقل فقط عن الواقع ولكن الواقع أيضا يستقل عنه، والإستقلال هنا استقلال مزدوج. يميز هارتمان بين القيم والوعى بالقيم والاحساس بالقيم، فالقيم ذات وجود مثالى مستقل، أما الاحساس بالقيمة فلا يحدث كإدراك مسألة واقعية يكفى أن تكون أمامى فأدركها ولكنه يتوقف على الارادة، إرادة الادراك والتعرف على القيمة.

واذا كانت القيم ثابته لا تتغير، فالوعى بها هو موضوع التغير، فالشجاعة والعدل قيم لا تتغير ولكن مدى صحتها كقيم يتغير وفقا لظروف تاريخية مختلفة، ثم أن الانسان يتصف بنقص الوعى بالقيم، من هنا لم يحدث أبدا وعى بالقيم جميعها

---

[1] Samuel, Otto "Foundation of Ontology" P. 132, 134

[2] GdO, S.245

[3] Ibid, S.249

[*] سنترك الحديث عن ميدان المنطق لفقرة قادمة، يكون الحديث عنه فيها مناسباً أكثر.

فى مرحلة تاريخية واحدة ولكنها كانت تختلف من مرحلة تاريخية لأخرى. المهم لدينا الآن –فى هذه الفقرة– أن ميدان القيم ميدان وجود فى ذاته وهى أكثر الميادين المثالية إنفصالا عن الواقع[1] .

ب – المثالية غير المستقلة:

اذا كانت الرياضة والمنطق والقيم تشكل الميادين المستقلة للوجود المثالى فى وجودها وقيامها بذاتها وفى عدم اعتماد وجودها على غيره، فان المثالية المتصلة تمثلها –جواهر الواقع– وهى كما يسميها هارتمان أحيانا – الوجود المثالى الواقع– ، لا توجد إلا فى وجود الواقع. لا يعنى هذا أن الوجود فى ذاته للجواهر ذو طبيعة مختلفة عن الوجود فى ذاته للرياضيات والمنطق والقيم ولكنه يقف كدليل على أن الوجود المثالى وجود وسط بين الوجود الواقعى والفكر، فهو ليس هذا ولا ذاك.

يرجع هارتمان الفضل فى اكتشاف هذا الشكل من الوجود المثالى لهوسرل فى منهجه الخاص "بوضع الوجود بين قوسين" – حدس الجواهر – هذا المنهج هو ما أدى إلى أكتشاف هذا الشكل من الوجود المثالى، فالوجود المثالى لم يعد قاصرا على الرياضيات ولكن الجواهر – الجواهر الكلية – تدخل أيضا ضمن نطاق أشكال الوجود المثالى، هذه الجواهر لا تظهر بنفس الصورة المستقلة التى تظهر بها موضوعات الرياضة والمنطق والقيم ولكنها التركيبات المثالية الضرورية التى لا يمكن أن تظهر الا فى اتصالها بواقعية ليست مثالية[2] .

ولكن يعيب هذه الجواهر أنه يظهر فيها الصراع بين "اللاواقعى" و "الوجود فى ذاته"، ذلك أننا لا نستطيع من البداية أن نقرر اذا كان الميدان الذى تظهر فيه الجواهر يحوى وجودا فى ذاته أو لا.

المعرفة القبلية وسيلة المعرفة بالوجود المثالى فى ذاته:

الوجود المثالى على هذا النحو الذى قدمه هارتمان هو فقط مجال اهتمام مشكلة المعرفة، فاذا كان يتفق – فى صورتيه– مع الموضوعات القصدية فى أنها جميعا موضوعات غير واقعية، الا أنه يتميز عنها بأنه ذو وجود فى ذاته – وهذا هو ما يجعله مجال اهتمام مشكلة المعرفة من حيث أن المعرفة –كما يحددها هارتمان– دائما اتجاه نحو ما هو فى ذاته.

---

[1] Ibid, S.310

[2] GdO, S.268,282, PMC, Tome II, PP.198-200

ولكن كيف يمكن للوعى أن يميز بين شكلى الوجود غير الواقعى - الوجود المثالى فى ذاته والوجود القصدى؟ كيف يمكن أن نفصل مثلا بين التركيبات الخيالية والوجود فى ذاته المثالى فهى جميعا معطيات للذات؟

يرى هارتمان أن سائر أشكال الوجود غير الواقعى لا يمكن معرفتها الا بصورة قبلية، من حيث أنه لا مجال للحديث هنا عن خبرة حسية، المعرفة "القبلية" هى الوسيلة الوحيدة للمعرفة، يتفق فى ذلك الوجود القصدى - الوجود للذات - والوجود المثالى فى ذاته.

ولكن يكمن الاختلاف بينهما فى المعنى الصحيح "القبلية". فالمعرفة القبلية بالمعنى الصحيح هى تلك التى يتجه فعل المعرفة فيها نحو ادراك موضوع ذو وجود فى ذاته، فادراك الموضوع هو الفعل القبلى الصحيح الذى يصح وصفه بأنه "فعل للمعرفة". من هنا رأى هارتمان أن "الفعل القصدى" ليس فعلا للمعرفة بالمعنى الصحيح من حيث أنه ليس ادراكا لموضوع بقدر ما هو خلق له، نعم هو فعل قبلى ولكنه لا يرقى الى درجة المعرفة، فالقبلية المحايثة لا تكفى لتبرير المعرفة ولكننا فى حاجة لقبلية مفارقة، لاتفاق بين تركيب المعرفة وموضوعه الخارجى. هذا الاتفاق هو ما يبرر لنا الحكم بما اذا كان تركيب المعرفة تركيبا حقيقيا أم محض نتاج للخيال.

يجد هارتمان أن كانط قد شعر قبله بهذا الخطأ - خطأ تصور المعرفة القبلية كإتجاه فقط نحو موضوع قصدى من خلقها، وهذا ما جعل كانط - حين طرح مسألة "القيمة الموضوعية للأحكام التركيبية القبلية"، يتساءل عما اذا كان ما يمثل بصورة قبلية يمكن أن يتفق مع موضوع حقيقى للمعرفة أو لا[1] .

ومع هذا يشك هارتمان فى القيمة الموضوعية التى اقترحها كانط فهى دائما - من وجهة نظره - فى حاجة الى أن تستنتج بطريقة معينة. فرغم المجهود العظيم الذى قام به كانط فى - الاستنباط الترنسندنتالى للتصورات الخالصة للفهم - من أجل تأسيس القيمة الموضوعية للمقولات، إلا أن هارتمان يأخذ عليه أنه يمكن تأسيس هذه القيمة بطريقة أخرى - وهو ما سنراه بوضوح فى الفصل الخاص بالمقولات - ليست الطريقة التى قدمها كانط هى الطريقة الوحيدة الصحيحة، فهذه القيمة فى الحقيقة ليست مؤسسة ومن ثم ليس الحكم التركيبى القبلى مأخوذا فى ذاته سوى حكم مسبق، لأنه حكم يحمل على شئ قبل أن يولد هذا الشئ، أى قبل أن

---

[1] Körner, S. "Kant" a Pelican Book, 1st ed. 1955, P.45

يكون معطى لنا. هذا يعنى أنه قد يتفق مع موضوعه وقد لا يتفق، فهو قد يكون صحيحا وقد يكون خطأً ولكنه فى الحالتين حكم قبلى.

المهم لدى هارتمان أن هناك واقعيات مثالية وأن وسيلة معرفتها هى المعرفة القبلية معرفة جوهرها الحدس والمعطى المباشر [1] .

جوهر المعرفة القبلية (قبلية مفارقة):

يرى هارتمان أن المعرفة القبلية لا يمكن أن تكون سوى حدس لمعطى مباشر هو الوجود المثالى، هذا الحدس ادراك حقيقى apprehension مثله فى ذلك مثل التمثل غير الحدسى، ولكن أن تكون المعرفة القبلية حدساً لمعطى مباشر قد يوحى بأن الوجود المثالى فى كليته معروف يمكن حدسه[2] .

يرى هارتمان أن الوجود المثالى - كوجود فى ذاته - لا يمكن حدسه فى كليته، فهو فى صلته بالوعى كموجود فى ذاته قريب منه وبعيد عنه، ذو وصلة بالوعى وغريب عن الوعى، وعينا ليس مجهزا لملاحظته ولكنه يبقى مع هذا قريب منه[3] .

يشرح صامويل Otto Samuel علاقة الوجود المثالى بالوعى تلك التى تبدو غريبة بأن ما يعنيه هارتمان بقرب وبعد الوجود عن الوعى وصلته به وغرابته عنه فى نفس الوقت بأن الوجود المثالى كوجود غير واقعى أقرب الى أن يكون فكرا وهذا هو ما يجعله قريبا من الوعى ولكنه فى نفس الوقت بعيد عنه كوجود فى ذاته وهذا هو نفس ما يعنيه هارتمان بأنه ذو صلة بالوعى وغريب عنه، أما أن وعينا ليس مجهزا لملاحظته، فهو ليس مجهزا لملاحظته كموجود مثالى Extant وليس كوجود مثالى Being[4](*)

يرى هارتمان أن صلة الوجود المثالى - كوجود فى ذاته - بالمعرفة تشبه الى حد كبير صلة الوجود الواقعى فى ذاته بالمعرفة، لا يمكن معرفة ميدان الوجود المثالى فى كليته، فلو كان من الممكن معرفته فى كليته لما كان هناك مبرر للحديث عن مشكلات تعترض سبيل المعرفة القبلية المثالية. يجد هارتمان فى التقدم الذى تحرزه الرياضيات تبريرا لا يمكن تفنيده على أننا لا نعرف الوجود المثالى فى

---

(1) PMC, Tome II, PP.205-210
(2) PMC, Tome II, P.212, GdO, S.244
(3) GdO, S.272
(4) Samuel, Otto "A Foundation of Ontology" P. 137

(*) سيتم شرح للتمييز بين الوجود والموجود فى الفصل القادم.

كليته، هناك إذن حد لموضوعية الوجود المثالى وهناك ميدان ما فوق الموضوعى" الذى تمارس فيه المعرفة القبلية تقدمها، كما أن هناك لا معقولية فى الوجود المثالى[1] يجد هارتمان في العدد المفارق" وفي نسبة ضلع المربع الي القطر أمثلة على لا معقولية الرياضيات.ويجد أيضا في القوانين الأساسية للمنطق أمثلة على لا معقولية المنطق، كما أن هناك لا معقولية في أكثر محتويات القيم عمومية وتعقيدا[*] .

الى هذا الحد لا يوجد اختلاف بين القبلية المثالية والقبلية الواقعية فهى فى الحالتين معرفة قبلية مفارقة تتجه نحو وجود في ذاته، ولكن المعرفة القبلية لم تكن تكفى لمعرفة الوجود الواقعى المادى الملموس، ومن هنا فقد رأينا أن المعرفة البعدية قد اشتركت معها فى المعرفة بالوجود الواقعى، ولكننا هنا فى ميدان الوجود المثالى حيث لا وجود فيه لوقائع أو حالات فردية، لا وجود سوى لما هو عام وكلى، لا وجود سوى لميدان الجواهر الكلية الخالصة، فلسنا فى حاجة لمعرفة هذا الميدان الا للمعرفة القبلية[2]

المعرفة القبلية المثالية – حدس مباشر وغير مباشر:

رأى هارتمان أن معرفة الوجود المثالى تشبه تماما طريقة معرفة الوجود الواقعى ولكن المعرفة الواقعية تتكون من عناصر قبلية وبعدية، ولا وجود لدينا فى المعرفة بالوجود المثالى سوى لمعرفة قبلية حدسية. يرى هارتمان أن المعرفة القبلية ذاتها تنقسم الى شكلين من الحدس، حدس مباشر وغير مباشر. الأول معرفة مباشرة أو حدس مباشر لظاهرة مفردة ومن ثم فهو يقوم بنفس الدور الذى يقوم به العنصر البعدى فى المعرفة الواقعية، أما الثانى فيأخذ شكل المعرفة بالاستنباط من حيث أنه حدس للعلاقات القائمة بين الحدوس المنفصلة وهو ما يعيد تأسيس الارتباط بينها ومن ثم فهو يلعب الدور الذى يلعبه العنصر القبلى فى المعرفة الواقعية. بانقسام المعرفة القبلية إلى شكلين للحدس يصبح معيار صدقها تركيبا علائقيا مثلما أن معيار صدق المعرفة الواقعية تركيب علائقى. الاختلاف الوحيد بين المعرفةالواقعية والمعرفة المثالية أنه اذا كانت العلاقة السيكوفيزيقية هى ما تضمن المعرفة البعدية والعلاقة المقولية الأساسية هى ما تضمن المعرفة القبلية، فاننا هنا فى المعرفة المثالية نجد أن العلاقة المقولية الأساسية هى ذاتها ما يضمن شكلى الحدس.

---

[1] PMC, Tome II, P.211,214

[*] تحدثنا عن لامعقولية الوجود المثالى بالتفصيل فى الفصل الرابع.

[2] PMC, Tome II, P.216

والآن إلى تفصيل القول:

رأى هارتمان أن المعرفة بالوجود المثالى لا يمكن أن تكون سوى حدس ولكن حدس الموضوع المثالى لا يمكن أن يكون مباشرا، فالوعى التلقائى لا يمكنه حدس أى جوهر منفصل بصورة مباشرة مثلما لا يستطيع فصل وعزل الاحساس باللون فى المعرفة الواقعية، لا يمكن حدس أى جوهر الا فى قيامه أو وجوده فى علاقات مع بقية الجواهر الأخرى المعطاه فى كليتها تماما مثلما أن الألوان ليست معطيات بصورة مباشرة ولكن داخل التركيب الكلى المكون للادراك الحسى، فموضوعات الوجود المثالى "معطيات" للوعى بنفسى الطريقة التى تكون بها الحالات الفردية فى الوجود الواقعى معطيات[١]

من هنا رأى هارتمان أنه يمكننا تمييز شكلين مختلفين من الحدس داخل المعرفة القبلية، الحدس المباشر والمعرفة بالإستنباط.

الحدس المباشر حدس لمحتويات جزئية أو ظواهر مفردة تتصف بصدق داخلى مطلق أما الحدس غير المباشر فهو حدس للعلاقات التى يؤسسها بين المحتويات وهى العلاقات التى لا يمكن ملاحظتها الا فى وجودها، هذا الحدس يأخذ شكل الاستدلال أو البرهان، فى مقارنته بالحدس المباشر فهو أكثر عمومية مثلما أن المعرفة القبلية فى المعرفة الواقعية أكثر عمومية من المعرفة البعدية - ولكن مع ملاحظة الاختلاف فى أن عمومية المعرفة البعدية ترتبط بفردية الحالات التجريبية، هذا التعارض بين هذين الشكلين تعارض نسبى أقل من التعارض بين قطبى المعرفة الواقعية ولكنه إن دل على شئ فإنما يدل على أن هناك "لحظتين" فى المعرفة المثالية تشبهان لحظتى المعرفة البعدية وهما ما يجعلان معيار صدق المعرفة المثالية تركيبا علائقيا[٢] .

يطلق هارتمان على الحدس المباشر - والذى يلعب الدور الذى يقوم به الادراك الحسى فى المعرفة القبلية اسم الرؤية القبلية Vision a priori أو الادراك الحسى القبلى هذا الحدس رغم أنه لا يتم الا فى وجوده فى علاقات ولا يتم الا بواسطتها فانه مستقل عن الحدس غير المباشر استقلالا نسبيا[٣] .

---

(1) PMC, Tome II, P.236, AdrW, S. 172
(2) PMC, Tome II, P.234
(3) Ibid, Tome II, P.235

بهذا التصور للمعرفة القبلية يقترب هارتمان من ديكارت الذى رأى أننا نصل إلى معرفتنا بالأشياء بفعلين هما الحدس والاستنباط. الحدس عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها العقل الحقائق ادراكا صحيحا لوضوحها وتميزها أو هو "نور فطرى" أو "غريزة عقلية" نكتسب بها لا المعانى والافكار فقط ولكن الطبائع البسيطة أيضا. أما الاستنباط فهو استنتاج شئ من شئ آخر أو حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة حقيقة أخرى، فهو فعل عقلى بواسطته نستخلص من شئ لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه، فهو انتقال من حقيقة لأخرى. هذا الاستنباط يأخذ من الحدس نقطة بدايته ولكنه وإن كان ينطلق من الحدس فإنه أقل متانة منه لحدوثه فى زمن ولحاجته إلى الذاكرة التى كثيرا ما تخون الانسان[١] .

يرى الباحث أن هارتمان وديكارت يتفقان فقط فى أن المعرفة القبلية ليست حدسا مباشرا ولكنها تعتمد على الاستنباط الى جانب الحدس، ولكنهما يختلفان تماما فى معنى "الاستنباط" الذى أراده كل منهما، فالاستنباط الذى يعنيه هارتمان ليس هو الاستنباط الديكارتى الذى يعنى استنتاج حقيقة من أخرى ولكنه حدس للعلاقات والشروط القائمة بين الجواهر المنفصلة دون أن يكون هو ذاته محتوى فى هذه العلاقات.

العلاقة المقولية الاساسية علاقة تحكم الحدس غير المباشر:

هنا يجب أن نبدأ بتوضيح نظرة هارتمان لميدان المنطق، إذ عليها يمكن فهم العلاقة المقولية الأساسية:

ان الناظر فى أى كتاب مدرسى للمنطق يجد أن المنطق –فى تعريفات الكثير من الفلاسفة– دراسة لشروط ومبادئ التفكير الصحيح أو هو العلم الذى يميز بين الأحكام والعمليات الذهنية الصحيحة والأحكام والعمليات الذهنية غير الصحيحة – الفاسدة– ومن ثم فالمنطق دراسة للتفكير كعملية سيكلوجية، فقوانين المنطق هى قوانين الفكر[٢] .

هذه النزعة السيكلوجية التى اجتاحت المنطق زمنا طويلا سببها اشتراك العلمين فى ألفاظ ومفردات ومسائل واحدة كالادراك والتصور والحكم والاستدلال

---

[1] عثمان أمين "ديكارت" مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الثالثة – ١٩٥٣ – ص ٦٦ – ٦٩

[2] Mourant, John "Formal Logic" The Macmillan Company, New York, Collier - Macmillan Ltd., London, PP.1,2

مما جعل الكثير من علماء المنطق يلجئون فى دراساتهم المنطقية إلى علم النفس بحيث يبدو المنطق دون مبالغة فصلا متمما لذلك العلم(١) .

يرجع الفضل لهوسرل فى تحريره للمنطق – من هذه النظرة السيكلوجية(٢). نعم لم يكن هو أول من لاحظ هذا الخلط وهذا العيب – فلقد أوضحه كانط فى عبارة له(٣) ولكنه كان الفيلسوف الذى أخذ على عاتقه القيام عمليا بهذه الخطوة.

لقد رفض هارتمان أيضا هذه النظرة السيكلوجية رفضا تاما* ، للمنطق لدى هارتمان وجود أنطولوجى مثالى فى ذاته مثل الوجود الرياضى والجواهر وميدان

---

(1) ثابت الفندى "اصول المنطق الرياضى" دار المعرفة الجامعية – ١٩٨٧ ص٥٢-٥٤

(2) بدأ هوسرل مشواره كفيلسوف فى الهجوم على "الاتجاه السيكلوجى" الذى هو محاولة رد قوانين المنطق والرياضة الأساسية الى تعميمات سيكلوجية عن الطرق التى يفكر بها الناس. ودون الإستفاضة فى التفاصيل، يرى هوسرل أن فكرة (قوانين الفكر) فكرة غامضة، قد تعنى طريقة التفكير التى يمارسها الانسان فى العادة، وقد تعنى المستويات التى تحدد ما اذا كان الانسان يفكر بالطريقة التى يجب أن يفكر بها بالفعل أم لا.
يرى هوسرل فى موضوع آخر أن أى نظرية ترد المنطق إلى علم النفس نظرية لابد وأن تقع فى الدور، ذلك أننا لا يمكننا أن نستنبط أو نستدل على أى شئ من أى شئ آخر إلا بإستخدامنا لقواعد استدلال معينة، بمعنى أننا فى حاجة إلى قواعد منطقية للخوض فى موضوعات علم النفس، فعلم النفس ذاته فى حاجة إلى قواعد منطقية، فرد المنطق إلى علم النفس لا يعنى سوى أن علم النفس يفترض المنطق. **راجع فى ذلك**
Alston, William & others ed. "Readings in the Twentieth Century Philosophy" The Free Press of Glencoe, P. 623

(3) يقول كانط :"لم يستطع المنطق أن يتقدم إلى اليوم خطوة واحدة للأمام فهو علم يبدو مغلقا مكتملا وإذا ظن بعض المحدثين أنهم وسعوا من نطاقه. بادخال فصول سيكلوجية عن قوى المعرفة المختلفة. الخيال والذكاء ...الخ – أو بادخال فصول ميتافيزيقية عن أصل المعرفة أو عن أنواع اليقين المختلفة باختلاف الموضوعات – المذهب المثالى – مذهب الشك – أو بادخال فصول أنتروبولوجية – عن الاحكام المسبقة، أسبابها وعلاجها فما ذلك الا لجهل منهم بطبيعة العلم المنطقى الخاصة .. ان مجال المنطق محدد فهو علم، غرضه الوحيد استعراض وبرهان القواعد الصورية لكل تفكير سواء أكان التفكير قبليا أو مكتسبا من التجربة". (من مقدمة نقد العقل الخالص)
Kant, "Critique of Pure Reason" B VIII, B IX, P.17,18

* مثلما يرفض هارتمان الاتجاه السيكلوجى فى المنطق ، فلقد سبق وأن رفضه فى ميدان المعرفة رفض أن تكون المعرفة والميتافيزيقا علم نفس خالص ، فالمعرفة ذات جانب سيكلوجى ولا ترد فى كليتها الى عناصر ذاتية. راجع فى ذلك الفصل الأول ص .

القيم. قوانينه قوانين انطولوجية لا تشكل سوى جزء بسيط من القوانين العلائقية للميدان المثالي فوانين الميدان المثالي جزؤه الأكبر غير قابل للمعرفة . لا يظهر منها سوى قدر بسيط من قوانين الذي نكتيك والتي هي الأخرى من الصعب ادراكها وأين من كان مدى ما يبقى غير معروف من هذه القوانين . فإنه يمكنه أن يقوم على الجانب المعروف اى على القوانين المنطقية وذلك من أجل اكتشاف أن هناك ضرورة داخل كليه القوانين

قوانين المنطق اذن قوانين أنطولوجية تشكل جزءا من الميدان الأنطولوجي المثالي وليست هي قوانين الفكر ليس المنطق هو علم الفكر ولكنه علم الارتباطات المثالية التي تحكم محتوى الفكر والمستقله عنه في نفس الوقت وان كانت توجد في موضوع الفكر قوانين المنطق من الأساس قوانين الوجود المثالي ، ما إذا كان الفكر الخالص الحدس غير المباشر من جانبه يعتمد على هذه القوانين أولا . ينتظم وفقا لها او لا يرتبط بها بطريقة ما تتفصل او لا فهذا في ذاته شئ ثانوى بالنسبة لهذه القوانين . ولكن العكس غير صحيح بمعنى أنه من الضرورى للفكر ان يرتبط بها ويعتمد عليها او ان يقوم عليها . ذلك أنه بفضل هذا الارتباط يكتسب الفكر الخالص قيمة أنه معرفة في ملاحظته ادراكه بطريقة غير مباشرة Conspective لعلاقات موجودة في ذاتها في الوجود المثالي هذا الإرتباط يعبر اختصار عن الشرط الأعلى الذى بفضله يمكن لمنطق الفكر وقوانين الفكر الأخرى ان تكون ذات دلالة واقعيه للمعرفة بالوجود المثالي وبصورة غير مباشرة بالوجود الواقعي وان يكون لديه داخل الحدس غير المباشر قيمه موضوعية[1]

تمثل هذه الصيغه تركيب يشبه "المبدأ الأعلى الكانطى للهوية المفارقة للمقولات . قوانين الفكر الخالص يجب ان تكون في نفس الوقت قوانين الوجود المثالي"[2]

بناء على هذه العلاقه بين الفكر والوجود المثالي يفسر هارتمان العلاقة المقولية. هناك اذن علاقة مقولية أساسية مثل تلك التي صادفناها في دراسة المعرفة الواقعية ، فهي الشرط العام الذى بدونه لن يكون هناك معرفة قبلية بموضوعات موجودة في ذاتها ، وهي الشرط الضرورى الذى يجعل المعرفة القبلية بالعلاقات المثالية بين الجواهر ممكنه هنا أيضا فإن الهويه هويه جزئية من حيث أن هناك

---

[1] GdO S 289. PMC Tome I P 314 Tome II P 245 P 246

[2] سبق ان اشرنا الى هذا المبدأ الكانطى

لا معقول فى الوجود المثالى . يجب أن يكون هناك هوية جزئية بين مقولات الوجود المثالى ومقولات الفكر الخالص الحدس غير المباشر ، بناء على هذه الهوية الجزئية فقط يمكن أن يكون لمنطق الفكر وديالكتيك الفكر ونسق قوانين الفكر قيمة أنه معرفة ، وبناء عليها أيضا ليس المنطق منطقاً للفكر فقط ولكنه أيضا منطق للوجود[1]

علام يقوم الحدس المباشر ؟

قلنا أن الحدس المباشر – وفقا لهارتمان – يقوم فى المعرفة بالوجود المثالى بالدور الذى يقوم به الإدراك الحسى فى المعرفة الواقعية . هل يعنى أن العلاقة السيكوفيزيقية التى تحكم المعرفة التجريبية هى ذات العلاقةالتى تحكم الحدس المباشر ؟

بادئ ذى بدء يرى هارتمان أن هناك اختلافا بين الادراك الحسى – فى المعرفة الواقعية – والحدس المباشر – فى المعرفة المثالية . فى الادراك الحسى الموضوع – ذلك الذى تكون لنا المعرفة صورة له فى الوعى – موضوع فيزيقى ، ليس موضوع الحدس فيزيقيا ، فالحدس القبلى لا يكتمل هنا بشئ عضوى ، من ناحية أخرى ، المعرفة – فى الإدراك الحسى – معرفة رمزية ، لا يسمح الحدس هنا بنسق رمزى مكون للخصائص الممثلة ، فالمعرفة ليست رمزية وإنما هى معرفة حدسية مباشرة.

هذه الصفة المباشرة للحدس تفترض أن الموضوع – موضوع الحدس – قريب بصورة صحيحة من الذات ، يمكن إدراك الموضوع بصورة مباشرة بواسطة الذات ، اقتراب الموضوع proximite من الذات لا يعنى محايثته للذات ، فالذات تتجه نحو الموضوع كمعطى لها وتدركه. هذا الحدس وان كان مباشرا الا أنه لا يدرك المحتويات الخاصة الا فى تكاملها وفى كليتها. هذا الكل تنتظمه عناصر مقولية ولكنه يظهر للذات كمعطى بسيط ليس فى حاجة لتحليل مقولى ، لا يمكن للحدس المباشر من حيث أنه وعى مباشر أن يعى بهذه العناصر المقولية ، يمكن فقط للحدس غير المباشر أن يستخلصها بمجهود واع تحليلى ومنهجى[2] .

وحيث أننا فى ميدان الوجود المثالى ، فلا وجود سوى لوعى كلى فكلا من طرفى العلاقة التى يقوم عليها الحدس المباشر – التركيب المثالى موضوع الوعى

---

[1] PMC, Tome II , P. 247
[2] Ibid Tome II P. 254, 255

والمحتوى الحدس المتمثل فيه الموضوع – كليان ، لامكان لوجود فردى فى الميدان المثالى. ولكن من ناحية أخرى هذه الكليات ليست فى نفس الوقت سوى محتويات خاصة ، فموضوع الوعى أو الحدس موضوع كلى وخاص فى نفس الوقت.

من هنا رأى هارتمان أن العلاقة المقولية التى تحكم هذه العلاقة بين تركيبات الوجود المثالى – موضوعات الإدراك – وتركيبات محتوى حدس الوجود – المحتوى الذاتى – لا يمكن أن تكون العلاقة السيكوفيزيقية ولكنها نفس العلاقة المقولية الأساسية التى يقوم عليها الحدس غير المباشر وان كانت بصورة أدنى قليلا. هذه العلاقة المقولية هى ما تقدم القيمة الموضوعية لكلية موضوع الحدس. لا يمكننا أن نعى بهذه العلاقة المقولية. هذه العلاقة المقولية الأساسية تضمن لنا فقط وعيا بموضوع المعرفة وليس وعيا بالمقولات[1] .

ما الذى يعنيه هارتمان بأن الحدس المباشر يقوم على العلاقة المقولية الأساسية ولكن بصورة أدنى inferieur ؟

يفرق هارتمان داخل الوجود المثالى بين ثلاث درجات أو طبقات من العمومية. تكون العلاقة المقولية – بأعلى درجات العمومية – الحدس غير المباشر ، الفكر الخالص. هنا توجد هوية بلا شك بين تركيبات الفكر والوجود المثالى ولكن لا وجود لوعى ، أى أن التركيبات هنا ليست موضوعات للحدس ولكنها فقط الشروط التى تجعل الحدس بواقعيات مثالية ممكنا ، فبعض جوانب هذه التركيبات قد يكون لا معقولا مثل بعض قوانين الوجود المثالى.

من ناحية أخرى ، تجعل العلاقة المقولية – بأدنى درجات العمومية – الحدس المباشر المعزول ممكنا ، هنا لن تكون تركيبات الوجود مجرد شروط ولكنها موضوعات المعرفة فى نفس الوقت ، فما يتميز به الحدس المباشر هو أنه لا يقوم فقط على تركيبات مقولية ولكنه يثبت عليها. تظهر هذه التركيبات للحدس المباشر كشئ بسيط ، فالوعى بالعناصر المكونة يظهر هنا بصورة أدنى من وعى الحدس غير المباشر بالمحتويات ، فما يظهر بجلاء للوعى هى تركيبات الكل التى تظهر هى ذاتها فى المحتويات المنظور اليها فى كليتها . هنا يتصف الحدس المباشر أيضا بالعمومية أو الكلية ولكنها عمومية تتراجع من حيث أن للتركيب صفة الخصوصية فى نفس الوقت.

---

[1] Ibid , Tome II PP. 257, 258

هنا تختلف العلاقة المقولية الأساسية كعلاقة تحكم الحدس غير المباشر عنها كعلاقة تحكم الحدس المباشر ، ففي الأولى هي ليست سوى علاقة ولكنها في الثاني علاقة هوية مطلقة بين محتويات التركيبات – تركيبات الفكر والوجود. هذه الهوية لا تعنى حكما سابقا على ثنائية ميدانى الفكر والوجود ، فالفكر والوجود لا تحكمهما أبدا هوية واحدة ، فهنا لا يوجد سوى parallelisme تواز حقيقى هو ما يبرر على هذا النحو ظاهرة "إقتراب" الموضوع ، ولكن هذا التواز لا يتحقق فجأة بصورة تلقائية ولكنه تواز متحقق بصورة يمكن أن يتسع بتقدم المعرفة بالوجود المثالى.

تحكم العلاقة المقولية الأساسية اذن الحدس غير المباشر بأعلى طبقة من العمومية ، وتحكم الحدس المباشر بأدنى طبقة. هل هذا يعنى أن هناك طبقة وسطى؟ نعم يرى هارتمان أن هناك تركيبات وسط لا نعيها لا بالحدس المباشر ولا بالحدس غير المباشر ولكن بهما معا. هذه التركيبات تكشف عنها الطبقة العليا فى الطبقة الدنيا ويتم الحدس بها بطريقة معقدة مثلما هو الحال فى نظريات الهندسة وقوانين المنطق المتعددة وجزء كبير من الوجود المثالى القابل للمعرفة. فى هذه الطبقة الوسطى الكبرى – التى تحوى المعظم من وجهة نظر المحتوى – نضع العلاقة المقولية الأساسية جانبا ونضع مكانها موضوعات الحدس المباشر وهى موضوعات وسط بين التركيبات العامة جدا والخاصة جدا. هنا فى الوسط يتقابل طرفا الحدس القبلى وهما طرفا العلاقة المقولية الأساسية[1] .

حل معضلات المعرفة بالوجود المثالى

أ- معيار الصدق :

يضع هارتمان حل معضلات المعرفة بالوجود المثالى بنفس الطريقة التى وضع بها حل معضلات المعرفة بالوجود الواقعى – أى على اعتماده على قطبين مختلفين ومتمايزين ، هما المعرفة القبلية والمعرفة البعدية فى المعرفة الواقعية وهما الحدس المباشر وغير المباشر فى المعرفة المثالية.

لصدق المعرفة لم يعد (الوضوح المباشر) للموضوع كافيا. يجب أن يعتمد على الخط الموجود بين شكلى الحدس – الحدس المباشر وغير المباشر – كلاهما حدس بالوجود المثالى وكلاهما لا يقوم إلا على نفس العلاقة المقولية الأساسية.

لا يعنى هذا عدم وجود اختلاف بينهما ، فهما يختلفان من حيث موضوع كل منهما والدور الذى يلعبه كل منهما. موضوع الحدس المباشر يبدو – مثل موضوع

---

(1) Ibid, P. 256 - 260

الإدراك الحسى – كشئ موجود أمامنا ، لا يمكن ملاحظته فى تفصيلاته ولكنه يظهر ككل مركب لا نعى بعناصره، فهو ببساطة معطى كواقعة ، فهو يظهر – بشكل ما – كحالة جزئية – ليس بمعنى أنه فردى – نحن لا ندرك ضرورته ولا لماذا يظهر بهذا الشكل وليس بشكل آخر ، فالحدس المباشر حدس إدراك comprehension يتميز عن الإدراك الحسى بإفتقاره لصفة أنه إدراك عيانى Concrete، ولكن ما هذا إلا لانه يفتقر للفردية.

ولكن مقارنة الحدس المباشر بالإدراك الحسى تدعم التصور الذى أراده هارتمان وهو تصور الفردية فى الوجود المباشر ، فموضوعات الحدس المباشر مركبة وخاصة ومتنوعة تلعب بإختصار نفس الدور الذى لعبته موضوعات الفردية الواقعية فى الإدراك الحسى ، فهى تمثل الحالات الفردية" فى الوجود المثالى، من هنا كان الوعى بها لا يمكن التعبير عنه – كما يقول هارتمان – إلا باستخدام كناية فهو – إدراك حسى مثالى أو إدراك حسى قبلى Perception ideale ou a priori .

أما الحدس غير المباشر فهو يتصف بنفس الصفات التى اتصف بها العنصر القبلى فى المعرفة بالموجود الواقعى ، فهو يتصف بالعمومية التى تفهم Comprehend الحالات الفردية وتتوقعها ، فهى بمثابة قانون عام ، يدرك ويتغلغل فى العناصر المكونة ، بواسطته فقط نستطيع أن نفهم لماذا الأشياء على هذا النحو ، ونفهم شروطها وإمكانياتها وضرورتها[1] .

يقتضى معيار الصدق وجود طرفين مختلفين ، لحظتى إدراك مختلفتين ومستقلتين ، بإختلاف الحدس المباشر عن غير المباشر يتحقق هذا الشرط، ولكن يجب أن نلاحظ أن الأمر هنا يختلف عنه فى المعرفة الواقعية لعدة أمور:

احتمال الخطأ فى المعرفة المثالية أقل بكثير من احتمال الخطأ فى المعرفة الواقعية، ذلك أن موضوع المعرفة المثالية – بشكل ما – قريب من الوعى ، فهو ينتسب للوعى ، كما أن درجة اختلاف تركيبات الحدس عن موضوع الوجود المثالى أقل بكثير من قرينتها فى المعرفة الواقعية.

أما من حيث مفارقة الموضوع فالأمر واحد من الوجهة الكيفية – فكلا موضوعى الوجود الواقعى والمثالى ذو وجود فى ذاته – كلاهما مفارق ، ولكن درجة المفارقة فى الوجود الواقعى أو البعد أكثر منها فى الوجود المثالى ، بل انها

---

[1] Ibid, PP. 263-264

– فى الحدس المباشر – تصل الى أدنى درجة ممكنة وقد تصل الى الصفر ، وعلى النقيض تصل الى أقصى درجة لها فى ميادين المعرفة الواقعية .

يعتمد معيار الصدق – اذن كمعيار علائقى على درجة المفارقة ، فيقل تأثيره جدا فى الحدس المباشر حيث اقتراب الموضوع من الذات ويصل تأثيره الى أقصى حد فى ميادين المعرفة الواقعية ، وعلى كل فكل يقين وكل صدق يعتمد على هذا المعيار[1] .

ب– الوعى بالمشكلة وتقدم المعرفة :

يسير هارتمان فى تفسير "الوعى بالمشكلة وتقدم المعرفة" على نفس الخط الذى بدأه فى معيار الصدق.

لا يجعل هارتمان للوعى بالمشكلة وتقدم المعرفة بالوجود المثالى نفس الدلالة التى كانت لهما فى المعرفة بالوجود الواقعى ، نعم كل منهما تركيب علائقى ، فهنا مرة أخرى – كما يذكر هارتمان فى معيار الصدق – تقل درجة مفارقة الموضوع المثالى عن درجة مفارقة الموضوع الواقعى ، كما أن لحظتى الادراك اللتين يعتمد عليهما أيضا معيار الصدق والوعى بالمشكلة وتقدم المعرفة – يقتربان هنا ، فهما ليسا بالتباعد الذى كانا عليه فى المعرفة بالوجود الواقعى. لا يبتعد الحدس المباشر عن الحدس غير المباشر بنفس درجة تباعد المعرفة البعدية والقبلية ، أليس كل منهما معرفة قبلية كلية ؟

ثم اذا كان هارتمان قد جعل تخطى المعرفة القبلية والتجريبية كل منهما للأخرى علامة على عدم التلائم بينهما ومن ثم وجود ميادين لا يمكن معرفتها بصورة محدده ، وهى بالنسبة للوعى الميادين التى لا يلتقى فيها قطبا المعرفة القبلية والتجريبية وكان هذا ما عناه "بالوعى بالمشكلة" فإن هذا الشرط يتحقق فى المعرفة بالوجود المثالى ولكن بدرجة أدنى بكثير.

نعم كل من الحدس المباشر والحدس غير المباشر تخطى للآخر ، فالحدس غير المباشر – بوعيه بالقوانين العامة – يتخطى بلا شك كثيرا من التركيبات الخاصة التى يدركها الحدس المباشر فهو يتوقعها ، يكون الفروض التى يبرهن عليها الحدس المباشر ، ولكن اذا نظرنا الى الشكل والمحتوى ودرجة اليقين فلن نجد الحدس غير المباشر بعيدا عن الحدس المباشر ، فالحدس المباشر يمد الحدس غير المباشر بصورة مستمرة بمحتويات جديدة ، ولكن هذه المحتويات ليست

[1] Ibid, PP. 265-266

محتويات غريبة عن الحدس ولكنها من النوع الذى ينفتح على الحدس بصورة عامة ويتكيف معه بصورة طبيعية ، من هنا تقل درجة التوتر من حيث أن سلسلة المشكلات لها نفس الطبيعة ولا تنقسم الى قطبين غير متجانسين الا بدرجة ضعيفة.

لنفس هذا السبب نجد أن "تقدم المعرفة أكثر تجانسا وإتساقا وتنظيما ، فهو لا يظهر كصراع بين قطبين كما كان الحال فى المعرفة الواقعية ، فإدراك موضوع فى تفصيلاته وفهمه ووجوده على صلة بمحتوى معطى دون أن يكون مدركا بشكل صحيح يشكل – نعم – عمليتين منفصلتين – مثلما هو الحال فى تحليل الجواهر – من الممكن فى بعض الحالات الا تلتقيان ، ولكنهما مع هذا ليستا عمليتين متناقضتين ، فلا تحدد كل منهما الأخرى أو تحد منها.

فالتباعد بين القطبين الموجود فى المعرفة الواقعية هو هنا بالأحرى اقتراب ومن ثم يتحقق تقدم المعرفة هنا بصورة أسهل . هنا تقل كل التعارضات الموجودة بالمعرفة الواقعية ، يقترب القطبان المتطرفان ويتحول كل شئ الى شئ نسبى ولكن تظل للعملية الإدراكية صفة الديناميكية[1] .

ما الذى أراده هارتمان بهذا المعيار العلائقى ؟

يريد هارتمان أن يقول أنه حتى هنا فإن المعرفة المثالية مثلها مثل المعرفة الواقعية لا يوجد فيها ما يسمى بالوضوح الأولى المباشر ، وإنما هذا الوضوح تكتسبه من خلال التعارض الموجود بين لحظتى الإدراك. نعم ليس هذا الوضوح معيارا ولكنه فى حاجة الى معيار يقوم عليه هو العلاقة بين لحظتى الإدراك ، سواء أكانا – المعرفة القبلية والتجريبية فى المعرفة الواقعية أو الحدس المباشر وغير المباشر فى المعرفة المثالية .

ينطبق هذا المعيار على سائر ميدان المعرفة بالوجود المثالى – فى الرياضيات والمنطق وفى الجواهر والقيم .

وما دام من الممكن المقارنة بين محتويات لحظتى الإدراك ، فإنه ينتج عن هذا أن هذا المعيار يصبح سارى المفعول أو يسرى كل مرة ينطبق فيها الوعى على المعرفة بالعالم المثالى ، لا يعنى هذا إدراك المعيار وتطبيقه ولكن بمعنى أنه ينطبق بصورة طبيعية وبالضرورة فى كل موقف معطى.

---

(1) Ibid, P. 268

فإذا أخذنا من الرياضيات مثالا ، فإنه رغم أن وضوحها يضرب به المثل ، فإنها لا تستغنى عن المعيار للبرهان على وضوحها ، بمعنى أن الحدس المباشر لا يكفى للبرهان على صدق سائر قضاياها ، فالنظريات الخاصة مثلا واضحة بذاتها ومن ثم فهى ليست فى حاجة لبرهان ، أما المسلمات والمبادئ الأولى التى تقوم هذه النظريات عليها فليس لها نفس الوضوح وإنما لابد هنا من استخدام الحدس غير المباشر للبرهان عليها ، هذه المبادئ والمسلمات الأولى هى ما يحتاج للبرهان.

المهم فى الأمر - من وجهة نظر هارتمان - أن دلالة وأهمية البرهنة لا تكمن فى البرهان ذاته الذى تقدمه لكل نظرية وإنما تكمن فى أننا بهذا النحو نؤسس علاقات وإرتباطات تربط الكل وذلك بإستخدام الحدس غير المباشر الذى يدعم الحدس المباشر ، ففى ذلك دليل كاف على استخدامنا لمعيار علائقى . هذا المعيار يبدو فى نفس الوقت على أنه معيار الوضوح ذاته.

الباب الثالث

الفصل الثامن

الوجود. ماهيته وخصائصه

مدخل

الآن فقط يمكن للأنطولوجيا – وفقا لهارتمان – أن تبحث فى الوجود فى كليته – الوجود من حيث هو وجود بالمعنى الأرسطى[1] .

لم يكن من الممكن للأنطولوجيا أن نتناول الوجود قبل أن تقدمه لها نظرية المعرفة "ما يمكن معرفته من الوجود لا يمكن تحديده إلا بالمعرفة"[2] ما الذى كان سيبرر للأنطولوجيا البحث فى الوجود؟ ما الذى يكشف لها عن مبادئ الوجود؟ عندئذ كانت ستعد أنطولوجيا دجماطيقية بنائية إستنباطية عقلية[3] الآن فقط بعد أن إنكشف الوجود فى كليته لنظرية المعرفة فإنها تقدمه للأنطولوجيا، تفتح سبيلا للأنطولوجيا لدراسة "الوجود من حيث هو وجود".

يجب على الأنطولوجيا -كما يراها هارتمان- أن تكون أنطولوجيا نقدية تحليلية لا تبدأ بوضع فروض ومسلمات تأخذها كأسس تبنى وفقا لها نسقا أنطولوجيا بعيدا عن الواقع[4] ولكنها أنطولوجيا تحلل الظواهر والمعطيات، تحلل محتوى المشكلات، لا تميز داخل هذه المحتويات بين ما هو معقول وما هو غير معقول، بل يجب أن تقبل القول بأن هناك جوانب معقولة وجوانب غير معقولة. لا يهم الأنطولوجيا ما إذا كانت بعض هذه الجوانب مما يمكن معرفته أو لا، فالأنطولوجيا الصحيحة هى تلك التى تتبنى إتجاها نقديا لا تنشغل فيه بتحديد ما هو منطقى وما ليس كذلك Alogique أو أن تكون عقلانية الإتجاه أو لاعقلانية. ليس من الضرورى وفقا لها أن توجد تفسيرا عقليا لكل ما يقدم أمامها، أى أن ترد ما هو لامعقول إلى ما هو معقول، بل أن تقبل كل ما يقدم أمامها فى تحليلها للمشكلات وأن تحاول تحديد ما هو معقول[5].

هذه الأنطولوجيا النقدية فى إتجاهها نحو موضوعها أنطولوجيا واقعية، تسلك الإتجاه الطبيعى intentio recta (*) هو نفس المسلك الذى تسلكه المعرفة، ولكن إذا

(1) PMC, Tome I, P. 262
(2) PMC, Tome,II, P. 9
(3) Two Ways P.8
(4) Two ways P.52, PMC P.260
(5) PMC, Tome I, P.252

(*) هذا المصطلح الذى يترجمه هارتمان Natürliche Einstellung ليضعه فى مقابل intentio obliqua ويترجمه Einstellung reflectierte إستعارهما هارتمان من ويليام فون أوكام. الأول يعنى به الإتجاه الطبيعى إلى الواقع، الثانى يعنى به الإنعكاس على الذات. راجع GdO S.46

كانت حدود المعرفة قد إنتهت بفناء الموضوعات وهو ميدان الوجود الذى يمكن للعقل البشرى أن يعرفه، فإن الأنطولوجيا التى تحاول إدراك تركيب وقوانين الوجود لا يرضيها ولا تكتفى بهذا الجزء ولكن تتجه إلى الوجود فى كليته[1] ، فهى فى هذا الإتجاه إنما تسلك الإتجاه الطبيعى نفس إتجاه المعرفة فى إدراكها لموضوعها، فإذا كان تحليل ظاهرة المعرفة هو ما كشف عن الوجود غير الموضوعى فإن المعرفة على هذا النحو هى ما تقود الأنطولوجيا إلى أن تتخطى ميدانها، ميدان المعرفة الممكن[2] .

على هذا النحو تستمد الأنطولوجيا نقطة بدايتها من العلم، من تجريدكل المباحث العلمية مجتمعة : من الإتجاه المادى وعلم الأحياء وعلوم الطاقة والإتجاهات التطورية. ولكنها وإن كانت قد أخذت نقطة بدايتها من العلم فإن هذا لا يعنى أنها ستسير فى ميدانه،بل ستبتعد عنه إبتعادا عن الإتجاهات اللاعلمية والسلبية، فالوجود الذى تتناوله أكثر عمومية من موضوع العام وموضوع المعرفة التلقائية[3] .

إلا أنه إذا كانت الأنطولوجيا تعتمد على نظرية المعرفة فى تقديمها الوجود لها، فإن علاقة الإعتماد ليست علاقة أحادية : "بين نظريتى المعرفة والوجود علاقات متبادلة، فما يمكن معرفته من الوجود لا يمكن تحديده إلا بالمعرفة، وفى المقابل لا يمكن تحديد وجود المعرفة وموضوعها إلا بواسطة الأنطولوجيا"[4] وهى العلاقة التى يحددها د.محمود رجب بقوله "تتأسس الأنطولوجيا على الإبستمولوجيا، والإبستمولوجيا تطلب من الأنطولوجيا أن تبررها"[5] .

لم يبق سوى تحديد العلاقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا. فلقد رأينا أن هارتمان يحدد الميتافيزيقا بأنها القدر من المشكلات الذى يبقى بطبيعته غير قابل للحل، هذا القدر لا يمكن تجاهله أو إلغائه لأنه لا يمكن فصله عن القدر الأخر من المشكلة وهو القدر الذى يمكن حله ومعرفته، يشكل هذا القدر الأخير- القدر الذى يمكن معرفته من المشكلات الميتافيزيقية موضوع البحث الأنطولوجى ألا وهو طريقة وتركيب الوجود.

---

(1) GdO, S.46
(2) Ibid, S.48, 49
(3) PMC, Tome I, P.252
(4) PMC, Tome II, P.9

(5) محمود رجب "الميتافيزيقا فى الفلسفة المعاصرة" دار المعارف بمصر ص ١٨٢

من هنا فإننا سندرس أنطولوجيا هارتمان في ثلاثة فصول. **الأول** : الوجود ماهيته وخصائصه وفيه نتناول تمييز هارتمان بين الوجود Sein والموجود Seiendes. ثم تحديده لماهية الوجود الواقعي والمثالي والذى يطلق عليهما "طريقتى الوجود Seinsweise" هذا التحديد الذى لن يكتمل إلا بالتحليل النمطي للوجود موضوع الفصل الثانى، أما الفصل الثالث والأخير فيخصص لدراسة البناء المقولى للوجود.

الوجود ماهيته وخصائصه

١ – بين الوجود Being, Etre, Sein والموجود Extant, l'etant, Seiendes:

قلنا أن الوجود فى كليته هو موضوع دراسة الأنطولوجيا عند هارتمان أو هو "الموجود من حيث هو موجود"(*) هذه الصياغة يستعيرها هارتمان من أرسطو ويرى أنها أفضل صياغة يمكن بها فهم الوجود، بل هى صياغة رائعة، تأتى روعتها من حيث أنها تتناول الوجود فى عموميته(١)

ولكن إذا كان هارتمان فى صياغته لمشكلة الوجود قد إستعار نفس صياغة أرسطو، فهل هذا يعنى أن كليهما قد تصور الوجود بنفس الطريقة؟

لا يتفق هارتمان كل الإتفاق مع أرسطو، بل يرى أنه رغم حديث أرسطو عن الوجود فى كليته وعموميته، إلا أن أرسطو يستخدم مصطلح "الموجود" للحديث عن الوجود فى عموميته، فلم يميز أرسطو بين "الوجود" و"الموجود" مما نتج عنه أن نظر أرسطو للوجود على أنه جوهر Substance (٢)(*) موحدا بذلك بين الوجود وأحد مقولاته.

(*) "الموجود من حيث هو موجود" ترجمة الباحث لعبارة هارتمان "Seienden als Seindem" يمكن ترجمتها بالفرنسية إلى "L'etant en tant qu'etant" وترجمها صموئيل بالإنجليزية إلى Extant فى كتابه Foundation of Ontology. هذه الصياغة هى نفس صياغة أرسطو التى يتم ترجمتها بالفرنسية عادة إلى "L'etre en tant qu'etre" وفى الإنجليزية إلى "Being qua being" يرى الباحث أن الترجمة الفرنسية لعبارة أرسطو هذه ليست دقيقة وأن الأدق هو ترجمتها إلى "l'etant en tant qu'etant" متفقا فى ذلك مع بيرول Henri Birault الذى وضعها فى كتابه : "Heidggar et l'experience de la pensee, Gallimard, 1978, P.232" وبالإنجليزية إلى "Extant as Extant" من حيث أن الأصل اللاتينى "ens" يترجم إلى "الموجود" وليس "الوجود".

(1) GdO, S.38

(2) Ibid, S.41

(*) يقول أرسطو فى الكتاب السابع للميتا فيزيقا فى نهاية المقدمة :

"إن التساؤل الذى ثار منذ فترة طويلة من الزمان ويثور الآن ودائما ويشكل دائما مشكلة ما هو ما هو الوجود أو ما هو الجوهر" راجع فى ذلك

Aristotle "Metaphysics" VII. trans. by Tredennick, Hugh. in "Greek Philosphy" ed. by : Reginald Allen 2nd edition. the free press. New York. 1985. P. 345.

هارتمان هنا على حق فى أن أرسطو لم يفرق بين "الوجود" و"الموجود" فالوجود عند أرسطو لا يدرك كوجود ذى معنى واحد univoque ولكن كموجود يمكن وصفه caracterise، فهو وجود صحيح من حيث عموميته، ولكن هذه العمومية عمومية ذات شكل واحد، بمعنى أنه لا يمكن لوجودين Deux etres من حيث هما وجودان أن يكونا ذا محتوى واحد، أى أن يكون لكل منهما نفس المحتوى[1].

أما "أتو صموئيل Otto Samuel" فيرى أنه إذا كان هارتمان على حق فى نقده لأرسطو فى هذه النقطة -فى أن أرسطو لم يدرك الإختلاف بين الوجود والموجود فإن هذه النقطة لا يجب أن تؤخذ ضد مفكر مبكر ظهر من آلاف السنين[2]

التساؤل الآن هو :

إذا كان هارتمان يأخذ على أرسطو أنه لم يفرق بين "الوجود" و "الموجود"، فهل إستطاع هو أن يضع تمييزا واضحا بينهما؟

يرى هارتمان بادئ ذى بدء أن التمييز بين "الوجود" و "الموجود" هو تماما مثل التمييز بين "الصدق Truth, Vérité, Wahrheit" و "الصادق True, Vrai, Wahres" أو بين الواقعية Reality - Realität وما هو واقعى Real أو بين الفعلية Factuality - Wirklichkeit وما هو فعلى Factual - Wirklich[3]

والفارق بينهما يكمن فى أن هناك "موجودات متعددة" "وجودها" واحد، فالوجود هو الخاصية العامة للموجودات دون أن يكون تجريدا لها، هذه الخاصية لا تتغير رغم تعدد الموجودات[4] . فالتصور "الموجود" من حيث هو كذلك يمكن تحديده بأن كل المسائل التى تثار حوله إنما هى فى حقيقتها تدور حول "الوجود Sein" لأن "الوجود" هو ما هو واحد فى كل الموجودات المتعددة وهو صفة "الموجود" من حيث هو "موجود". هذه الواقعة تعبر عن الخاصية الضرورية لأنطولوجيا هارتمان من حيث أن الوجود فى ذاته -موضوعها- محتوى داخل الموجود[5]

---

(1) Tymieniecka, Anna Teresa "Essence et Existence" Montaigne, Paris, P.42.
(2) Samuel, Otto "Foundation of Ontology", Philosophical Libarary, New York 1953, P.29,30
(3) GdO, S.37
(4) Ibid, S.41
(5) Tymieniecka, Anna Teresa "Essence et Existence", P.41,42

من هنا رأى هارتمان أنه لا يمكن تعريف "الوجود" ولا توجد خصائص يمكن وصفه بها أكثر من أنه العمومية القصوى للموجودات، إذ أن أى تعريف أو تعيين له ما هو إلا قصر وتحديد له -أى وضع حدود له .

يرى "صموئيل Samuel" أن هارتمان قد فشل على هذا النحو فى أن يضع تمييزا واضحا كافيا بين "الوجود" و "الموجود" إذ أن جعل الفارق بينهما يكمن فى أن الوجود ما هو إلا الخاصية العمومية للموجود يثير التساؤل الآتى :- كيف يمكن أن ننسب إلى ما يتحد فيه من الأساس العمومية والعينية Concrete ومن ثم يصبح أصل ومصدر هذه العمومية المجردة صفة العمومية المطلقة؟ كان يجب على ما يصدر عن الأصل أن يكون شيئا آخر غير هذا الأصل أو هذا المصدر[1] .

والآن كيف تصور هارتمان هذا الموجود ذا الوجود العام؟ كيف يمكن تحديده؟

أ- الموجود هو "المعطى" و "اللامعطى" معا :

يرى هارتمان أن "الموجود" ليس هو "فكرة" باركلى[*] التى ينحصر وجودها فى إدراكها بالحواس، كما أنه ليس "الحاضر الأبدى" كما يراه بارميندس[*] ، فلا الحواس وحدها تكفى لتدلنا على "الموجود" -باركلى- ولا ما هو الآن فقط هو الموجود -بارمنيدس- فالماضى والمستقبل لهما نفس دلالة الحاضر فى تصور الموجود.

وعلى الجانب الآخر، ليس الموجود هو فقط الموجود الخفى الداخلى غير المعطى سواء أخذ شكل المادة الأولى للعالم أو العنصر أو الجوهر، فالموجود هو هذا وذاك معا[2] .

---

(1) Samuel, Otto "Foundation of Ontology", P.30

(*) رأى "باركلى" أن سائر موضوعات المعرفة البشرية أفكار لانهائية، يوجد إلى جانبها متميز عنها وجود فعال مدرك لها، هذا الوجود يسميه العقل أو الروح أو النفس، توجد هذه الأفكار فيه وتدرك بواسطته، ذلك لأن وجود أى فكرة ينحصر فى كونها مدركة. راجع فى ذلك

Berkeley, "Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge", ed. by Lewis White Beck. Paul Edwards & Richard Popkin. P.63

(*) وفقا "لبارمنيدس" لابداية أو نهاية للوجود إذ أنه لا يخلق من العدم أو اللاوجود أو يرد إليه، فالوجود لم يكن ولن يكون ولكنه الآن مستمر وغير منقسم ولا يتحرك ولا يقبل القسمة ولا يتغير .راجع فى ذلك

Zeller, Eduard "Outlines of the History of Greek Philosophy". Routledge & Kegan Paul Limited. 1948,P.49

(2) GdO, S.53,54

ب- الموجود هو "الشئ كما يبدو" "والشئ فى ذاته" معا :

كان "كانط" قد وضع تفرقته الشهيرة بين "الشئ كما يبدو" و "الشئ فى ذاته" منتهيا إلى أن الأول فقط هو ما يمكن معرفته. الموجود وفقا لهارتمان هو كلاهما معا.

جـ- الموجود هو "الثابت" و "المتغير" معا :

لدى هارتمان لا موجود يصدر عن لا شئ ولا موجود ينتهى إلى لا شئ، فالأشياء تتغير إلى أشياء أخرى، فالصيرورة ليست أقل واقعية أو وجودا من الأشياء الثابتة الدائمة والتى هى فقط ما له القدرة على التغير(1) . الصيرورة لا تتعارض مع الوجود بل هى على العكس شكل من أشكال الوجود، فكل شئ واقعى دائما فى حالة صيرورة، فالحركة والصيرورة يشكلان النمط الكلى لوجود الواقع سواء أكان شيئا ماديا أو كائنا حيا(2)*

---

(1) Ibid, S.55

(2) Two Ways P.28, MuW, S. 3,6

(*) يرى الباحث : أنه يمكن إرجاع هذه الفكرة -فكرة الأبدية- إلى الفلسفة اليونانية بأسرها إذ أنه رغم إنقسام الفلسفة اليونانية إلى حزبين يتصارعان بين ما هو متغير وما هو ثابت أبدى، فإنه يمكن القول بأنها قد آمنت فى مجموعها بالثبات والدوام، ذلك أنه حتى لدى هرقليطس الذى ذهب إلى أن كل شئ فى حركة دائمة وتغير مستمر، وأننا لا ننزل إلى النهر الواحد مرتين وأن الصراع هو أساس كل شئ -يمكن أن نجد تصور النظام order أو العقل Logos الذى يسود أو يحكم هذه الحركة والتغير الدائمين ويضع حدوداً لهما ومن ناحية أخرى نجد الفيثاغوريين يؤمنون بتركيب رياضى وراء الظواهر ويقدم بارمنيدس برهانا منطقيا ديالكيتيكيا للوحدة المطلقة للوجود، أما أفلاطون فقد كان أقوى داع للقول بالدوام والثبات فى مواجهة التغير، فلقد إعتقد أرسطو أن أفلاطون قد إقتنع برأى هرقليطس فى أن العالم الفيزيقى فى حالة حركة وتغير دائمين غير محددين ومن ثم فلا يمكن أن تتكون لدينا معرفة عنه وأن المعرفة يجب أن تتجه نحو نظام ثابت غير متغير رآه أفلاطون فى مثله التى هى عبارة عن تعميمات لأعداد فيثاغورس ولها الخاصية المنطقية لواحدية بارمنيدس هذه الأفكار كليات دائمة غير متغيرة ولا تتمثل إلا فى عالمه المثالى. وإذا كان أفلاطون هو رائد الثبات والدوام فى مواجهة التغير فإن الماديين الذين سبقوه قد آمنوا أيضا بالدوام وإن كان تفسيرهم مختلفا وذلك حين بحثوا عن عناصر غير متغيرة دائمة تتكون منها الأشياء ومن هنا رآها "أمباذوقليس" فى الذرات المادية التى يتكون منها الوجود وهى التراب والماء والهواء والنار، فهى كم محدود لايزيد ولا ينقص وبذلك يتحقق شرط للدوام والثبات ورآها ديموقرطيس فى الذرات المتشابهة والمتجانسة التى تسعى إلى بعضها أو تتنافر يتكون من مجموعها مادة هذا الكون. أما أرسطو فرغم إيمانه بالتغير -التغير الكمى والكيفى والمكانى والجوهرى- فقد آمن بالأبدية أكثر من إيمان من سبقه من فلاسفة اليونان، فهو لا يؤمن بأن العالم كان دائما موجود ولكنه كان بنفس الخاصية التى كانت وستظل له وأن حركة السماوات كانت دائما ما هى عليه الآن، هذه الأبدية التى آمن بها أرسطو فى مواجهة التغير كانت بمثابة حجر عثرة وقف أمام "المسيحية" التى حاولت أن توجد توفيقا بين أرسطو والكتاب المقدس.

د- الموجود هو "الكلى" Universales و "الفردى" Singuläres معا :

كيف نتصور الموجود بصورة صحيحة والتى من شأنها أن تجعله موجودا من حيث هو موجودٍ أى تتفق مع الصياغة التى حددها من البداية؟

هل نتصوره من حيث صفاته الجوهرية العامة التى يشترك فيها مع غيره من الموجودات، وهذا ما يفتح السبيل إلى كليات أرسطو ويجعلها هى الوجود بالمعنى الصحيح(*) ، أم من حيث هو جوهر فرد وهو ما يؤدى بنا إلى أفلوطين والمدرسة التوماوية وليبنتز أم من حيث وجوده الفعلى القائم Existence, Existenz, Existentia؟

يرفض هارتمان إعتبار الكليات هى الوجود بالمعنى الصحيح وذلك لهذا السبب وهو أنها لا وجود لها فى الواقع، فعدم وجودها الواقعى يجعلها تصورات لما لا وجود له وهو فى هذا يرى أن المدرسيين قد تفوقوا فى هذه النقطة على أرسطو[1]

يرى الباحث أن هارتمان على حق فى نقده لفكرة "الكليات" والتى أثارت فى الحقيقة جدلا ونقاشا واسعا(*) .

هل هذا يعنى أن الموجود يتحدد من حيث هو جوهر فرد ؟ يرفض هارتمان أيضا هذه النظرية إذ أن هذا من شأنه إما أن يجعل "المادة" هى مبدأ الفردية وهى ما هو غير محدد -المدرسة التومارية(**) - أو أن يجعل الجوهر ليس عاما -

---

(*) كان أرسطو فى رفضه لنظرية المثل الأفلاطونية -وهى المثل الموجودة بذاتها والمستقلة عن الأشياء الجزئية قد جعلها تصورات كلية -أو كليات- لا وجود لها فى الواقع أو فى أى عالم آخر خارج عالمنا تعبر عن الطبيعة العامة للموجودات، لاوجود "للإنسانية" مثلا ولكنها كصفة كلية جوهرية من شأنها أن تتحقق فى سائر أفراد البشر فهى لا وجود لها إلا فى العقل.راجع فى ذلك
Zeller, Eduard, "Outlines of the History of Greek Philosophy" trans. by : Palmer, L.R. Dover Publications, New York, 13rd ed. P.173.

(1) GdO, S.59

(*) من أكثر الإنتقادات التى وجهت لهذه الفكرة أنه من التناقض أن ننسب للصُورة -والتى هى كلية واقعية أرقى من واقعية هذا المركب من الصورة والمادة معا، وأن نقرر فى نفس الوقت أن الكلى فقط هو موضوع المعرفة القبلى فى ذاته والمعروف بصورة أفضل. راجع فى ذلك
Zeller "Outlines of the History of Greek Philosophy" P.

(**) ذهبت المدرسة التومارية فى مسألة ما الذى يميز "الفرد" عن غيره إلى أن المادة -فى علاقتها بالكم- هى ما تحدد الفرد، ولم يكن هذا الرأى إفتراضا وضعوه وإنما نتيجة بحث يمكن تلخيصه فى أنه يمكن أن نميز أربعة عناصر فى أى جوهر مادى هى المادة والصورة و Subsistence أى ما من شأنه أن يضعه فى مقولة الجوهر والوجود الفعلى القائم Existence. لا يمكن للعنصرين الأخيرين أن يكون أحدهما هو المبدأ المحدد للفردية من حيث أنهما يفترضان كشرط ضرورى للفردية الطبيعة الفردية المتضمنة بالفعل، فلكى -

أفلوطين(***) - وهذا من شأنه أن يخالف الصياغة التى وضعها للموجود من حيث هو موجود. أن عيب هذه التصورات أو الصياغات أنها نظرت إلى الوجود من جانب واحد.

هـ- الموجود هو العنصر المكون Element وهو الكل معا Allheit, Ganzheit:

هل الموجود بالمعنى الصحيح هو الموجود من حيث هو عنصر يدخل فى تكوين الكل وهو ما يعود بنا إلى النظرية الذرية القديمة التى رأت أن الموجود بالمعنى الصحيح هو أبسط العناصر التى لا تنحل إلى ما هو أبسط منها ثم ليبينز الذى رأى فى "المونادات" ذرات لا مادية هى الموجودات بالمعنى الصحيح، أم أن الموجود بالمعنى الصحيح هو "الكل" ونتبع فى ذلك قول هيجل "الحق هو الكل" ؟

= يمكننا تمييز وجود الوجود القائم Existence being وجعله فردا، فإنه يجب أن يميزه بشئ غير ذاته أى نميزه بطبيعته، ثم أننا نسأل كيف يمكن أن يكون لدينا طبيعة فردية من ثم يكون التساؤل عن الجوهر وليس الوجود القائم ولا يمكن من ناحية أخرى أن تكون الصورة هى المبدأ المحدد للفرد إذ أن الصورة تحدد الفرد لا من حيث هو فرد ولكن من حيث إندراجه تحت جنس محدد، بحيث أنه متى تغيرت الصورة تغير الجنس. لم يبق إذن سوى المادة كعنصر يمكن تمييزه فى الشئ ومن ثم فهى مبدأ الفردية. ولكن ولكن يبدو أن المادة لن يمكنها أن تقوم بهذا الدور الذى وكل لها فهى من حيث أنها غير محددة فى ذاتها وكونها قوة أو إمكانية بالمعنى الأرسطى لن يمكنها أن تحدد غيرها فلكى نقوم بهذا الدور فلا بد أن تكون هى ذاتها محددة على نحو ما. هنا التحديد لا يمكن أن يأتى إليها من صورة جوهرية ما دام ما نبحث عنه هو التحديد العددى numerical وليس النوعى Specific هذا التحديد العددى هو ما يعنى أن التحديد يأتى إليها من خلال الكم Quantity. من هنا كانت المادة -فى علاقتها بهذا الكم دون ذاك- هى مبدأ الفردية، فالمادة والكم أو المادة محددة بالكم هو المبدأ الزدوج للفردية.

Phillips, R.P. "Modern thomist Philosophy" vol.I, London. Burns Oates & Washbourne, Ltd. Reprinted 1948 PP.155-157.

(***) الجوهر الفردى لدى أفلوطين هو النفس الجزئية وهى مبدأ حياة الجسم، جوهر قائم بذاته ذات طبيعة معقولة غير مادية. هنا يجب ملاحظة -وفى هذا رد على هارتمان- أن النفس لدى أفلوطين ليست جوهرا فردا بمعنى مطلق، فكل النفوس الفردية صادرة عن منبع واحد هو النفس الكلية ولكن هذا لا يعنى أن هناك وحدة تامة بين سائر النفوس، وإلا كان سيعنى أن تحس كل النفوس وتشعر وتفكر على نحو واحد من حيث أن النفس هى مبدأ الإحساس والتفكير، فالنفوس ليست واحدة وحدة مطلقة وليست كثيرة وفردية ولكنها واحدة وكثيرة فى آن واحد، واحدة من حيث أنها جميعا تفيض عن مصدر واحد وكثيرة من حيث ملابستها للأجسام. من هنا يمكن القول أن الجوهر لدى أفلوطين ليس فردا تماما وليس كليا تماما. راجع فى ذلك

أفلوطين -التساعية الرابعة- ترجمة ودراسة فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠ صـ ٨٧-١٠١

مرة أخرى يرى هارتمان أن سائر أشكال الفكر الذرى -فى الفلسفة أو علم النفس أو الإجتماع والتى آمنت بأن الوجود الحقيقى هو الفرد من حيث هو عنصر يدخل فى تركيب الكل- قد إرتكبت نفس الخطأ الذى إرتكبته النظريات المضادة والتى رأت بأن الوجود الحق هو للكل وأن العناصر الجزئية ليست شيئا فى ذاتها وإنما تكتسب معناها ووجودها من خلال هذا الكل. كلا الطرفين قد نظر للوجود من زاوية واحدة، لا يمكن النظر للوجود بالمعنى الصحيح على أنه عنصر أو فرد ولا على أنه الكل دون الجزء، فالموجود من حيث هو موجود هو الجزء والكل فى نفس الوقت، وهو العنصر والبناء الكلى، فالموجود الحقيقى والوجود القائم والواقعية لا يمكن تقسيمها إلى كل وجزء، إلى عنصر مكون وبناء كلى، فهى هذا وذاك فى نفس الوقت[1] .

هكذا ينتهى هارتمان إلى أنه لا يمكن التمييز فى "الموجود من حيث هو موجود" بين ما هو ظاهر وما هو باطن، ما هو ثابت ودائم وما هو فى حالة صيرورة، ما هو كلى وما هو فردى، ما هو عنصر مكون للبناء وما هو البناء فى كليته، فالموجود فى كليته هو هذه المقولات جميعا وأن خطأ سائر النظريات التى تمسحت بهذا دون ذاك أنها حاولت تحديد الوجود بإيجاد هوية بينه وبين أحد هذه المقولات. ليس الوجود هو أحد هذه المقولات. ولكنه هى جميعا.

٢- إنقسام الوجود إلى لحظتين "الوجود هنا Dasein" و"الوجود هكذا Sosein"(*) :

كيف يمكن إذا تحديد الوجود ؟

يرى هارتمان أن التمييز الصحيح الذى يمكن إيجاده فى الوجود هو التمييز بين "الوجود هنا Dasein" و "الوجود هكذا Sosein". هذا التمييز يضعه هارتمان ردا على التمييز التقليدى الذى ظهر فى تاريخ الفلسفة بين "الوجود Existentia, Existance" و "الجوهر Essence, Essentia" -هذا التمييز كما يراه هارتمان- تمييز خاطئ كان هو السبب فى التحديد الخاطئ لماهية الوجود الواقعى والوجود المثالى. من هنا يرى هارتمان أنه يجب أن نستغنى عن هذين المصطلحين ونبدلهما بالمصطلحين الجديدين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا". هذا التقسيم الجديد للوجود

---

(1) Gdo, SS.62-66

(*) "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" ترجمة الباحث لمصطلحى Sosein, Dasein، يترجمها Samuel للإنجليزية بالمصطلحين Suchness, Hereness

إلى "وجود هنا" و "وجود هكذا" وهو ما يسميه هارتمان " لحظتى الوجود Seinsmomente" هو ما من شأنه أن يوضح التمييز الصحيح بين الوجود الواقعى والوجود المثالى وهما "طريقتا الوجود Seinsweise".

التساؤل الآن هو لماذا فعل هارتمان هذا ؟ هل هى مسألة إختلاف فى المصطلحات أم إختلاف فى التصورات؟ وما وجه إعتراض هارتمان على هذين المصطلحين إن كان إعتراضه إعتراضا قائما على المصطلحات؟ وما هى الوظيفه التى يسندها "للوجود هنا "و" الوجود هكذا" والتى رأى"الوجود"و"الجوهر" لايكفيان للقيام بها ؟

رأينا ان الوجود –موضوع أنطولوجيا هارتمان –هو الوجود فى عموميته، أو هو الوجود من حيث هو كذلك ،ورأينا أنه لايمكن تحديده إلا بالنظر إلى خصائصه الأساسية والضرورية والأكثر عمومية.

لاينقسم الوجود وفقا لخصائصه الجوهرية الأساسية والأكثر عمومية إلا إلى لحظتين هما "الوجود هنا " و"الوجود هكذا ". هاتان اللحظتان تشكلان –من ناحية أخرى– فى الموجودات المفردة الوجود الأكثر عمقا والأكثر ضرورة.

تحليل هاتين اللحظتين هو فقط ما يمكننا من تأسيس التركيب الأنطولوجى للعالم. يقول هارتمان.

"يشكل الوجود والجوهر معا صفة وجود أى موجود ،لايمكن لأحدهما ان يعبر عن الوجود من حيث هو وجود، فلايمكن للشئ أن يوجد إلا بإتحادهما، فهما معا يشكلان الموجود من حيث هو موجود"[1]

إذن فقد اتفق هارتمان مع الإتجاه المدرسى على إنقسام الوجود إلى "وجود" و"جوهر" فلماذا لم يحافظ على هذين المصطلحين وأبدلهما بالمصطلحين "الوجودهنا" و"الوجود هكذا"؟

يمكن ان نجد إجابه هذا السؤال فىتعريفه لمصطلحى "الوجود هنا"و"الوجود هكذا".

يقول هارتمان.

" لكل موجود "وجود هنا" ونعنى به "أن هناك شيئا ما Dass es ist" ولكل موجود "وجود هكذا" ونعنى به ما يشكل خصوصيته وما يشترك فيه أيضا مع غيره

---

(1) GdO, S.83

وما يتميز به عن غيره، أي بإختصار "ما هو هذا الشئ Was es ist"، في مقابل "أن هناك شيئا ما Dass" فإن "ما هو Was" هذا الشئ يتضمن سائر المحتوى بما في ذلك الإختلافات الفردية ليصبح الجوهر essentia ماهية quidditas يتسع ليشمل حتى كل ما هو عرضي"(1)(*)

من هذا التعريف يتضح لنا أن هارتمان يعطي "للوجود هنا" و "الوجود هكذا" دلالة تختلف عن الدلالة التقليدية للتمييز بين "الوجود" و "الجوهر" وهو ما يتضح في النقاط التالية.

١ – ليس "الوجود هنا" Dasein هو الوجود الواقعي Existenz :

كان التمييز التقليدي من "الوجود" و"الجوهر" يعني بالوجود الوجود الواقعي(٢) "يفرق هارتمان بين "الوجود هنا" و "الواقعية". الوجود هنا -كما رأينا من تعريف هارتمان -ليس سوى واقعة أن هناك شيئا ما، أما الوجود الواقعي فهو لدى هارتمان الوجود الزماني الفردي، ذو البداية والنهاية القابل للصيرورة، وجود الأشياء والحوادث والوقائع والأشخاص(٣) .

من هنا رأى هارتمان العلاقة بينهما تنحصر من ناحية في أن الواقعية هي أكثر من مجرد وجود، أكثر من مجرد واقعة أن هناك وجودا ما، ومن ناحية أخرى في أن هناك وجودا خارج الواقعية(٤) . على هذا النحو رأى هارتمان أن هناك وجودا مثاليا مثلما أن هناك وجودا واقعيا، وأن هناك وجودا كليا مثلما أن هناك وجودا فرديا، لكل منها قيامه أو وجوده الفعلي(٥) .

---

(1) Ibid, S.85

(*) "Quidditäs" مصطلح لاتيني يترجم بالإنجليزية إلى Quiddity وبالفرنسية إلى Quiddité وبالألمانية إلى Quidditat ويترجم بالعربية إلى "الماهية" ولكنه لا يعني "الماهية" بالمعنى الأرسطي أي ما هو "كلي" وهي الصفات المشتركة في الأشياء الجزئية ولكن الماهية منظورا إليها من ثلاثة أوجه : الماهية النوعية والجنسية والإعتبارية. النوعية هي التي تكون أفرادها على السوية والجنسية هي التي لا تكون في أفرادها على السوية والإعتبارية هي التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبر مادام معتبرا. بإختصار هي الإجابة عن السؤال "ما - -هو". من هنا فضلها هارتمان على تعبير Essentia راجع: عبد المنعم الحفني. المعجم الفلسفي. الدار الشرقية صـ ٢٢٩

(2) Ibid, S.83

(3) PMC, Tome II, P.193, New Ways, P.26. GdO, S.83,84. MuW, S.292

(4) GdO, S.84

(5) Ibid, S.86

من أجل هذا رأى أنه يمكن وصف العلاقة بين "الوجود هنا" و"الواقعية"، ليس بأنها علاقة هوية ولا علاقة تعارض ولكنها علاقة تداخل جزئى[1] .

٢- ليس "الوجود هكذا Sosein" هو "الجوهر Essentia" أو الوجود المثالى:

كما كان التمييز التقليدى بين "الوجود" و"الجوهر" يعنى "بالوجود" الوجود الواقعى، فإنه كان يعنى بالجوهر من ناحية أخرى "الوجود المثالى"[٢] يرفض هارتمان مصطلح "الجوهر Essentia" ويبدله بمصطلح "الوجود هكذا Sosein" للأسباب التالية : الأول أن "الجواهر" بالمعنى التقليدى كانت تعنى الملامح العامة والضرورية للوجود -فى مقابل ما هو عرضى- والتى من الممكن أن تتجسد فى الأفراد الجزئية وتحددها ومن ثم فهى ذات وجود مثالى .

رأى هارتمان أن الموجود لا يتحدد بملامحه الضرورية فقط -أى بجواهره- ولكن بالمحتوى الكيفى Qualificatif- وبأكثر خصائص الموجود فردية. ومن هنا رأى أن مصطلح "الوجود هكذا Sosein" للوجود من حيث أنه Quidditas إنسب للتعبير عن "ما هو الموجود" من حيث أنه يتضمن ما هو ضرورى وما هو عرضى. أما "الجوهر Essentia" بالمعنى التقليدى فهو يستبعد ما هو عرضى.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يرفض هارتمان أن تكون العلاقة بين "الجواهر Wesenheiten"[*] والوجود المثالى علاقة هوية. الجواهر وجود مثالى بلا شك من حيث أنها لا زمانية وعامة إلا أنها لا قيام لها فى ذاتها، فهى كما رأينا تدخل فى تركيب الموجود من حيث أنها ملامحه الضرورية، أما الرياضة والقيم فهى أيضا وجود مثالى ولكنها لا صلة لها الجواهر أو الواقع من هنا كان الوجود المثالى أرحب وأوسع من الجواهر Essentia ولم تكن العلاقة بينهما علاقة هوية.[٣]

يتضح مما سبق الإختلاف العميق بين تصورى "الوجود" و "الجوهر" بالمعنى المدرسى وتصورى "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" لهارتمان، فبالإضافة إلى ما سبق يجعل هارتمان تصور 'الوجود هنا' تصورا عاما لا يتجسد فى تركيب محدد، فهو

---

(1) Ibid, S.83

(2) GdO, S.83

(*) المصطلح Wesenheiten يترجمه صموئيل بالمصطلح essentialities ويعنى به ما هو ضرورى فى الموجود، أى "الجوهر" بالمعنى التقليدى.

(3) MPC, Tome II, P.198. GdO, S.84, 85

ينطبق على كل موجود أيا كانت طريقة وجود هذا الموجود -مثاليا- أو واقعيا- وأيا كان تركيبه الأنطيكى -سواء أكان موجودا بصورة مستقلة أم عنصرا مستقلا فى تركيب موجود آخر. هذا التصور العام "للوجود هنا" للموجود هو ما سمح له بأن ينسبه للموجود الفردى والكلى على السواء، وأن ينسب لكل منها "وجودا هكذا" هو محتواه وخصائصه العامة والفردية.

بينما نجد الإتجاه المدرسى يعين تركيبات أنطيكية للموجودات ولا ينسب مصطلح 'الجوهر" إلا للموجودات الفردية والمستقلة ذات الوجود الواقعى - الموجودة فى ميدان الواقع وهو الميدان الوحيد الذى توجد فيه هذه الموجودات[1]

[1] Tymie·:ecka, Anna Teresa "Essence et Existence" P.50

٣- العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" :

أ- الحجج القائلة بوجود علاقة فصل بين لحظتى الوجود :

لكل موجود -إذن- "وجود هنا" و "وجود هكذا" يوجدان فيه بالضرورة، لا وجود لموجود لا تجتمع فيه لحظتا الوجود هاتان. ولكن التساؤل الآن هو : ما حقيقة العلاقة بينهما ؟ نعم يوجدان معا فى الموجود ولكن ألا ثمة علاقة بينهما ؟

يمكن أن نبدأ من حيث إنتهى هارتمان. رأى هارتمان أن "الوجود هنا" و"الوجود هكذا" يتمايزان بالضرورة ولكنهما ليسا منفصلين getrennt يتهم هارتمان تاريخ الفلسفة بأنه رأى فى العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" علاقة إنفصال ومن ثم فقد حشد سائر الحجج الأنطولوجية والمنطقية والمعرفية والميتافيزيقية - والتى سنلخصها فى ثمان نقاط- التى قالت بعلاقة الإنفصال وقام بالرد عليها لينتهى إلى رفضه هذه العلاقة وإلى تأكيد فكرته بأنه لا إنفصال واقعى بينهما وإنما تكمن العلاقة بينهما فى أنها علاقة تمايز أنطولوجى وتعارض نسبى داخل الموجود الواحد.

بادئ ذى بدء يجب أن نسجل ملاحظتين :

الأولى : أن هارتمان قد أحدث هنا خلطا بين المصطلحات والتصورات، فالحجج التى قامت على وجود علاقة إنفصال إنما كانت تعنى إنفصالا بين "الوجود" و "الجوهر" بالمعنى التقليدى، أما هارتمان فإنه حين يقوم بتفنيد هذه الحجج فإنه يفندها فى ضوء تصوره الجديد لإنقسام الوجود إلى لحظتى "الوجود هنا" و "الوجود هكذا".

الثانية : أن هارتمان فى سرده للحجج التى ذهبت إلى وجود فصل بين "الوجود" و"الجوهر" فى تاريخ الفلسفة لم يسند لكل حجة الإتجاه أو المذهب أو الفيلسوف الذى آمن بها بإستثناء الحجة السابعة والثامنة والتى نسبها لكانط ثم شيلر على التوالى.

١- الجوهر هو فقط "ما هو ضرورى" بمعنى أنه لا يختلف الأمر بالنسبة للجوهر سواء تجسد فى "وجود" أو لا، " "فالموجود" فى صلته "بالجوهر" كصلة ما هو "عرضى" لما هو "ضرورى"، فالضرورة الجوهرية تنطبق على "الجوهر" دون "الوجود" هذه الصفة هى ما تفرق بينهما.

٢- يتصف الجوهر بأنه "وجود ممكن" أما "الوجود" فهو "وجود فعلى" فإذا فهمنا "الممكن" بالمعنى المدرسى على أنه ما لا يمكن أن يوجد وأن "الفعلى" هو فقط ما يوجد، فإنه ينتج أن "الجوهر" ينفصل عن الوجود" من حيث نمط وجود Seinsmodus كل منهما.

٣- "الجوهر" فقط هو ما يمكن أن يدخل فى تعريف الموجود. لا يمكن تعريف الموجود بالنظر إلى وجوده، إذا فهما منفصلان.

٤- ينفصل "الجوهر" عن "الوجود" من حيث شكل الحكم المنطقى. فالأول يأخذ الشكل "أ هو ب". هذا الحكم يخبرنا بشئ عن المحتوى ، أما الاخر فيأخذ الشكل "يوجد أ " الذى ليس سوى حكم بوجود.

٥- يختلف "الجوهر" عن "الوجود" من حيث وسيلة معرفة كل منهما، فالمعرفة القبلية هى وسيلة المعرفة "بالجوهر". والمعرفة البعدية هى وسيلة المعرفة "بالوجود".

٦- المعرفة بالقانون وبما هو كلى معرفة "بالجوهر" دون "الوجود". هذه المعرفة بما هو كلى أو بالقانون تعنى معرفة ما تندرج تحته سائر الحالات الفردية، أو معرفة ما تشترك فيه الحالات الفردية. هذه المعرفة تضع تمييزا آخر بين "الجوهر" و "الوجود".

٧- فى ميتافيزيقا كانط، لا نعرف من "الموجود فى ذاته" سوى "وجوده" أى خاصية أنه يوجد فى ذاته، أما "جوهر" هذا الموجود -من حيث أننا نعرفه- فإنه ليس خاصية "الوجود فى ذاته" ولكن خاصية "الوجود من أجلنا Für-uns -sein ".

٨- المعرفة وفقا لماكس شيلر هى "وجود الشئ فى الوعى" من هنا ذهب إلى أننا لا نعرف "الوجود" وذلك لأنه "خارج العقل Extra mentem" أما "الجوهر" جوهر الشئ فهو فقط ما يمكن معرفته من حيث أنه يوجد "فى العقل In mente"[1]

ب- رفض هذه الحجج وتفنيدها :

نصل الآن إلى رفض هارتمان لهذه الحجج وتفنيدها، وهو إذ يقوم بهذا إنما يريد أن يصل إلى هدفه وهو تحديد أكثر لتصورى "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" وتحديد العلاقة بينهما.

---

(1) GdO, SS.87,89

١- يبدأ هارتمان بالرد على حجة شيلر التى رأت فى التمييز بين "الوجود" و "الجوهر" تمييزا بين ما يوجد "خارج العقل" وما يوجد "فى العقل"

أ- يرى هارتمان أن هذا التصور ليس من شأنه فقط إيجاد فصل بين "الوجود هنا" و"الوجود هكذا"، ولكنه يعنى أنهما لا يمكن أن ينتميان لنفس الشئ أى أن الشئ لن يتكون منهما معا، عندئذ يصبح "الوجود هكذا" "محتوى موضوعى للوعى"، ويصبح "الوجود هنا" "وجود الشئ"، ليس وجود الشئ القصدى ولكنه وجود الموجود فى ذاته. وإذا كان -الموجود فى ذاته- وفقا لهذه النظرية يختلف عن محتوى الوعى الذى يمثله، فإنه لا بد أن يكون له هو أيضا "وجود هكذا" وإلا كيف يمكن أن نتحدث عنه؟ كيف يمكن وصفه؟ وإذا كان يجب أن يكون "الوجود هكذا" للشئ "فى العقل"، فقط، فإن هذا يعنى أنه لن يكون للوجود فى ذاته "وجود هكذا" إلى جانبه، وهذا لن يعنى سوى أنه لا يمكن التمييز بين الأشياء من حيث عدم وجود "وجود هكذا" لها. ستظل الأشياء على هذا النحو غير محددة من حيث أن التحديد من وظيفة "الوجود هكذا" ولن يبقى إذن سوى "الوجود هنا" المجرد للشئ، "وجوده هنا" دون تحديده.

ب- بين "خارج العقل" و "فى العقل" تعارض وليس تناقضا. فمن الممكن لما يستقل عن الذات ويقوم فى ذاته أن يرتد إلى الوعى ويمكن لما يتصوره الوعى بطريقة محددة أن يقوم أيضا فى ذاته، وإلا يصبح إنطباق التصور على الشئ شيئا غير ممكن مما يعنى أن المعرفة هى الشئ غير الممكن.

جـ- التمييز بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" تمييزا بين ما يوجد "خارج العقل" و "فى العقل". تمييز خاطئ. يمكن لكل منهما أن يوجد داخل وخارج العقل. وإذا بدأنا بالوجود هنا. فإنه ليس من الصحيح أنه لايمكن معرفته، بل على العكس يمكن معرفته وتصوره وتمييزه بذلك عن اللاوجود، إذن فهو يوجد فى العقل أيضا. نفس الشئ ينطبق على "الوجود هكذا". يمكن "للوجود هكذا" أن يوجد "خارج العقل"، إذ ليس من الصحيح أن "الوجود هكذا" المعروف والمتصور لا يمكن أن يقوم فى الأشياء قيامه فى ذاته، فمن الممكن للتصور أن يكون تصورا صحيحا أو خاطئا. التصور الصحيح فقط هو ما نطلق عليه "معرفة" بالمعنى الصحيح. يوجد إذن "وجود هكذا" أيضا خارج العقل[1] .

---

(1) GdO, S.90-91

ينتقل هارتمان بعد ذلك إلى تفنيد حجة كانط التى رآها تعطى سبقا أنطيقيا Ontischer Vorrang "للوجود هنا" على " الوجود هكذا" للشئ فى ذاته. لم يشك "كانط" فى أن هناك وجودا فى ذاته Ansichsein أو أشياء فى ذاتها Dinge an sich ولكنه -كما يرى هارتمان- لم يفعل سوى أن أقر بوجودها أى أنه عنى بها "الوجود هنا Dasein". أما "ما هى Was" هذه الأشياء وخصائصها المحددة لها فهذا ما لا يمكن معرفته، ومن ثم فقد قصر "الأشياء فى ذاتها" على "الوجود هنا" فقط ولم يعتقد أن هناك "وجوداً هكذا للأشياء Das Sasein der Dinge".

يرى هارتمان أن نظرة كانط "للوجود هنا" على أنه الجانب المميز للوجود ترجع إلى النظرة المدرسية "للوجود existentia" على أنه هو الوجود القائم الفعلى Actualitas وكلاهما قد أخطأ فهم معنى الوجود الفعلى، فالوجود الفعلى صفة للموجود من حيث "وجوده هنا" و "وجوده هكذا" معا، ومن ثم لم يكن صحيحا أن تنسب الوجود فى ذاته "للوجود هنا" فقط، "فالوجود هكذا" أيضا وجود فى ذاته. فالموجود بالمعنى الصحيح هو ذلك الذى يكون "وجوده هنا" و "وجوده هكذا" معا وجودا فى ذاته بالمعنى الصحيح، ومن ثم لا يوجد لأحد جانبى الوجود سواء أكان "للوجود هنا" أو "للوجود هكذا" أولوية أنطيقية على الآخر.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يمكن لأحدهما أن يوجد فى الشئ دون الآخر، "فالوجود هنا" هو "الوجود هنا" للشئ الموجود على نحو ما Dasein der So-Seienden Dinge وليس وجودا مجردا أما "الوجود هكذا" فلا يمكن أن يوجد بصورة منفردة، "فالوجود هكذا" لشئ ليس له "وجود هنا" ليس "وجوداً هكذا"[1]

يرى صمرئيل Samuel أن هارتمان قد أخطأ فهم نظرية كانط "للوجود فى ذاته" فهو -أى هارتمان- حين يتحدث عن "الوجود فى ذاته" بالمعنى الكانطى يتحدث عن "أشياء فى ذاتها- لاحظ هنا صيغة الجمع- يعترض -صموئيل- على صيغة الجمع هذه، فكانط من وجهة نظره لم يتصور "الوجود فى ذاته" كأشياء فى ذاتها" أى بمعنى "موجودات مشخصة concrete" فالشئ فى ذاته، الكانطى ليس هو "الموجود" ولكنه "الوجود فى ذاته" والذى لم يميز فيه كانط بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" أو بين "الوحدة" و "الكثرة" فهذه المقولات لا تنسب -وفقا لكانط-

---

(1) Ibid, SS.91-93

سوى للظواهر وليس للشئ فى ذاته فكانط لم يتحدث عن هذه التقسيمات فى "الوجود فى ذاته" بمعنى ما لا يمكن معرفته بصورة مطلقة[1] .

يرى الباحث أن كلا من "صموئيل" و "هارتمان" قد أصاب فى جانب وأخطأ فى آخر، فصموئيل على حق فى أن هارتمان قد أساء فهم كانط حين تحدث عن موجودات فى ذاتها متعددة. لم يعن كانط "بالوجود فى ذاته" "موجودات متعددة" بصيغة الجمع، ولكن "صموئيل" قد أخطأ -من جانب آخر- حين ذهب إلى أى هارتمان ينسب لكانط تفرقته فى "الوجود فى ذاته"بين ما هو "وجود هنا" و"وجود هكذا". لم يقل هارتمان أن كانط يأخذ بهذه التفرقة، مقرا "للوجود هنا" للشئ فى ذاته دون "الوجود هكذا" ولكن هذه التفرقة إستنتجها هارتمان من نظرية كانط "الوجود فى ذاته" بالمعنى السلبى neumena"، فحين ذهب كانط إلى أن هناك وجودا "وجود فى ذاته" إلا أنه يفوق قدرة الإنسان على معرفته كان فى ذلك إقرار بوجوده دون توضيح ماهية أو جوهر هذا الوجود فى ذاته، من هنا كانت النتيجة التى خرج بها هارتمان صحيحة فى أن كانط قد أوجد -دون ان يدرى- قسمة بين "الوجود هنا" للشئ فى ذاته" بإقرار لوجوده " وبين "وجوده هكذا" حين أنكر على المعرفة العشرية القدرة على معرفة "الشئ فى ذاته".

٣- يرد هارتمان بعد ذلك على الحجة القائلة بأن المعرفة بالقانون الكلى الذى يندرج تحته سلسلة لانهائية معرفة "بالوجود هكذا" دون "وجوده هنا" ومن ثم فقد بنت على هذا أنه لا "وجود هنا' لهذه السلسلة اللانهائية للحالات الفردية.

يرى هارتمان أن خطأ هذه الحجة يقوم على أنها قد خلطت بين "حد المعرفة Erkenntnis grenze" و "حد الوجود Seinsgrenze" حين بنت على القول بأننا لا يمكن أن يكون لدينا معرفة بالسلسلة اللانهائية للحالات الفردية القول بعدم وجود هذه الحالات، لا نعرف سوى "الوجود هكذا لهذه الحالات ومن ثم لا وجود سوى "لوجودها هكذا"، أى أن هناك "وجود هكذا لما لا 'وجود هنا' له.

يرى هارتمان أن هذه الحجة خاطئة لم يصنعها العلم ولكنها من صنع النظريات التأملية، فالعلم فى تأسيسه القانون على حالات محددة لا يعنى بهذا إنطباق القانون على هذه الحالات وإنما على سائر الحالات التى تندرج تحت هذا القانون، وهذا يعنى إفتراض وجودها. لا يخلط العلم إذا بين "حد المعرفة" و "حد

---

[1] Samuel, Otto. "A Foundation of Ontology" P. 58,59

الوجود" هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى حين يعنى العلم بإنطباق القانون على الحالات فى لانهائياتها -أى الحالات الماضية والحاضرة والمستقبلة- فإنه لا يعنى أن هناك "وجودا هكذا" للحالات غير الموجودة. هذا الخطأ نتج عن فهم خاطئ لمعنى الوجود بقصره على ما هو حالى أو حاضر، فالماضى لا يعنى سوى أنه كان موجودا فى وقت ما والمستقبل لا يعنى سوى أنه ما سيوجد فى وقت لاحق، للوجود الماضى والمستقبل نفس معنى الوجود الحاضر. من هنا فإنه عندما نقول أن القانون ينطبق على سائر الحالات اللانهائية التى تندرج تحته فإن هذا لا يعنى أن هناك "وجودا هكذا" للحالات غير الموجودة" ولكن أن هذا "الوجود هكذا" "وجود هكذا" للحالات الموجودة[١] .

٤- تقوم الحجة التى وجدت فى التفرقة بين "المعرفة القبلية" و "المعرفة البعدية" سندا تبنى عليه الفصل بين الوجود هنا و الوجود هكذا على نفس الخلط بين حدود ما نعرفه وحدود الوجود.

يوافق هارتمان المثاليين فى أننا لا نعرف الوجود المثالى سوى معرفة قبلية من حيث أن المعرفة البعدية معرفة بالحالات الفردية Einzelfälle، ولكنه يرفض القول بأن المعرفة بالواقع تقوم فقط على المعرفة البعدية. يرى هارتمان أن المعرفة "بالوجود هنا" معرفة قبلية وبعدية معا، أما المعرفة "بالوجود هكذا" فهى معرفة قبلية فقط. من هنا رفض الحجة التى أوجدت فى التفرقة بين "المعرفة القبلية" و "المعرفة البعدية" تبريرا للفصل بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" للموجود[٢]

٥- ينتقل بعد هذا لمناقشة الحجة التى ذهبت إلى أن "تعريف الشئ" يقوم على جوهره أو "وجوده هكذا" وليس على "وجوده هنا"[*] .

---

(1) GdO, SS.93-94 - MuW S.123
(2) GdO, S.95-96

[*] هذه الحجة التى ترى أن التعريف ينصب على الجوهر أو بمعنى أدق على الماهية هى حجة أرسطو الذى رأى أن الماهية والتعريف والكلى ألفاظ مترادفة. رأى أرسطو أن التعريف لا ينصب على المفرد لأن المفرد موجود بطريقة معينة فى زمان ومكان معينين أى بدون سبب معقول وإنما ينصب التعريف على الكلى. هذا الكلى هو الخصائص المشتركة للأشياء الجزئية، نصل إليه بالإحساس والفكر معا، بالإحساس ندرك الموجودات. هذا الكلى وحدة حالة فى الأشياء وليست خارجة عنها أو مجاوزة للوجود الواقعى المحسوس للأشياء. هذه الوحدة الحالة فى الأشياء هى الماهية وهى فقط ما يشتمل عليه التعريف-.

يمكن عرض رفض هارتمان لهذه الحجة على النحو التالى :

لا وجود فى العالم "لوجود هنا" كلـى أو عـام. الوجود هنـا دائمـا "وجـود هنـا" محدد، أى يقوم فى علاقات محددة مع شئ معين. هذا "الوجود هنا" للشئ مفـترض دائما، من هنا كان يدخل هو الآخـر فـى تعريـف الشـئ ويتضمـن فـى نفـس الوقـت "وجودا هنا" عاما.

ينتج عن هذا أن "الوجود هنا" و "الوجـود هكـذا" كلاهمـا يدخـلان فـى تعريـف الشئ وهو ما يتعارض مع ما ذهبت إليه الحجة. وينتج عن هذه النتيجة أن "الوجـود هنا" –من حيث أنه يدخل فى تعريف الشئ– يشكل أيضا جزءاً من "الوجـود هكـذا". هذه النتيجة تقف رفضا للحجـة القائلـة بوجـود فصـل بيـن "الوجـود هنـا" و "الوجـود هكذا"[(١)]

٦– أما الحجة الرابعة التى وجدت فى التمييز بين صورتـى الحكم "بـالجوهر" و"بالوجود" تمييزاً بين "الجوهر" و "الوجود" فإن هارتمان يريد من تفنيدها أن يصـل إلى نتيجة خطيرة. يرى هارتمان أن القضية التى تقرر "وجودا هنـا" يمكـن أن تـرد إلى قضية تقرر "وجودا هكذا" والعكس.

لا يعنـى هـذا سـوى أنـه مـن الممكـن لشـكلى الأحكـام أن تتبــادل مواضعهــا، فـإذا أضفنـا إلـى هـذا أن العلاقـة المنطقيـة تعـبر عـن العلاقــة الأنطولوجيـة بيـن لحظتـى الوجـود، أمكـن القـول ليـس فقـط أنــه لا يوجـد تمييـز أنطولوجـى بيـن "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" ولكـن أنهمـا مـن الممكـن أن يتبـادلا مواضعهمـا فـى الموجود.

لتوضيح ذلك نقول :

رأى هارتمـان أن 'الأحكـام المعبيرة عـن الوجـود هنـا Daseinurteile' يمكـن ردها إلى أحكام تعبر عن الوجود هكذا Soseinsurteile'. فـالحكم 'يوجـدس' يكـافئ منطقيا الحكم 'س موجود' ومن ثم فهى من الممكن أن تـأخذ الشكل 'س هـى ص' 'S ist P' يعبر فعل الكينونة 'يوجد Ist' عن محتوى الوجود المحمول كما يعبر عن مجرد الوجود. من هنا كان الإختلاف بين الأحكام التى تقرر "وجودا هنا" والأحكـام

---

* راجع فى ذلك : د.محمد على أبـو ريـان "تـاريخ الفكـر الفلسـفى – أرسـطو – الجـزء الثـانى – الطبعة الرابعة. دار المعرفة الجامعية ١٩٨٧ صـ ١٧١–١٧٢

(1) Ibid, S.96,97

التى تقرر "وجودا هكذا" إختلافا فقط من حيث الصورة المنطقية دون أن يكون إختلافا أنطولوجيا.

وبالعكس، من الممكن للأحكام التى تعبر عن 'الوجود هكذا' أن ترد إلى أحكام تعبر عن "وجود هنا"، فالحكم "المنضدة مربعة" حكم يعبر عن وجود هكذا ولكنه من الممكن أن يرد إلى "يوجد أربعة أركان للمنضدة". هنا نجد أن محتوى الوجود المحمول واحد فى الحكمين.

فإذا كان من الممكن رد الأحكام التى تعبر عن "وجود هنا" إلى أحكام تعبر عن "وجود هكذا"، فإن هذا يخلص بنا إلى النتيجة التى صدرنا بها كلامنا[1] .

٧- وأخيرا يخصص هارتمان فصلا كاملا للرد على الحجتين الأولى والثانية لينتقل منها إلى تحديد العلاقة الأنطولوجية الصحيحة بين لحظى الوجود.

لقد نظرت هاتان الحجتان إلى العلاقة بين 'الوجود' و 'الجوهر' من حيث أنماط وجود كل منهما ومن ثم فقد إنتهت إلى وجود فصل أنطولوجى بينهما، ولم تكتف بهذا بل أوجدت هوية بين "الوجود" و "الوجود الواقعى" من ناحية و "الجوهر" و "الوجود المثالى" من ناحية أخرى -وهو ما سبق وأوضحناه- ومن ثم فقد إنتهت إلى فصل أنطولوجى آخر بين 'الوجود الواقعى" و "الوجود المثالى".

"فالوجود -وفقا لها- وجود عرضى بالنسبة للجوهر الذى يتصف وحده بصفة "الضرورة الجوهرية Wesensnotwendigkeit". هذا التعارض بين "الوجود" كوجود عرضى و "الجوهر" كجوهر ضرورى ضرورة. جوهرية ليس تعارضا نمطيا فى داخل نفس الوجود، ولكنه تعارض بين ميدانين مستقلين من ميادين الوجود، فالأول وحده ميدان الوجود الواقعى ومن ثم فهو فقط ما يتصف بالوجود "الفعلى"، أما الآخر فهو ميدان الوجود المثالى الذى يتصف بأنه وجود ممكن.

يوضح هارتمان -فى تفنيده لهذه الحجة- العلاقة الصحيحة بين 'الوجود هنا' وهو ما يجعله مقابلا "للوجود" بالمعنى التقليدى، و"الوجود هكذا" وهو ما يقابل "الجوهر". يرى هارتمان أن العلاقة بين لحظتى وجود الموجود فى ميدان الواقع سواء أكان هذا الموجود شيئا أو حادثة أو شخصا- علاقة واقعية، ومن ثم فليس لأحدهما وجود "عرضى" بالنسبة للآخر. هذه العلاقة الواقعية هى علاقة "الضرورة الواقعية Realnotwendigkeit"، ومن هنا يأخذ على التمييز التقليدى بين 'الوجود'

---

(1) Ibid, SS.97, 101

و'الجوهر' إنه خلط بين 'الضرورة الواقعية' و 'الضرورة الجوهرية'. تنتمى "الضرورة الجوهرية" لميدان الوجود المثالى. ليس وجود الحالات الواقعية فى حاجة لأن يكون وجودا ضروريا بصورة جوهرية، إلا أن هذا لا يعنى من ناحية أخرى أنه وجود عرضى.

إن خطأ الأنطولوجية القديمة -فى نظر هارتمان- يكمن فى أنها قد خلطت بين أنماط ميدانى الوجود الواقعى والمثالى ونقلت هذه إلى تلك دون أن تدرك أن لكل ميدان علاقاته النمطية الخاصة وقوانينه النمطية والتى من شأنها أن توضح العلاقة بين ميدانى الوجود الواقعى والمثالى بشكل أفضل وهو ما سيتضح بالتفصيل فى الفصل القادم[١] .

جـ- العلاقة الأنطولوجية بين "الوجود هنا" و"الوجود هكذا" :

مما سبق يمكن أن نصل إلى حقيقة تصور هارتمان لكلا لحظتى الوجود والعلاقة بينهما.

١- ليس التمييز بين "الوجود هكذا" و "الوجود هنا" هو التمييز بين "الوجود المثالى" و"الوجود الواقعى"، 'فالوجود هكذا' ليس هو 'الوجود المثالى' وليس 'الوجود هنا' هو 'الوجود الواقعى' وإلا لكان من الممكن للوجود الواقعى ألا يكون له وجود هكذا ولا "للوجود المثالى" "وجود هنا".

٢- للوجود المثالى "وجود هنا" و "وجود هكذا" خاص به. لا يعنى "الوجود هكذا" للوجود المثالى سوى قيامه أو وجوده فى ميدانه الخاص. ومن ناحية أخرى للوجود الواقعى "وجود هنا" و "وجود هكذا".

٣- لا يتغير الوجود الواقعى المجرد بتغير صفات 'الموجود هنا Daseiendes" ثم أنه لا وجود لوجود واقعى دون صفات، فالصفات تنتمى دائما لواقعية هذا الوجود، فهى الأخرى لها نفس "الوجود هنا" الذى للموجود.

٤- ينتمى "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" دائما لنفس ميدان الوجود ولهما نفس طريقة الوجود Seinsweise. "فالوجود هنا الواقعى" هو دائما الوجود هنا الواقعى لموجود هكذا واقعى real Soseienden، و"الوجود هكذا الواقعى" هو دائما الوجود هكذا الواقعى لموجود هنا واقعى real Daseienden.

---

(1) Ibid, SS.103, 104

٥- نفس الأمر ينطبق على ميدان الوجود المثالي. للوجود المثالي "وجود هنا" مثل الوجود هنا الواقعي، فهو يشكل الحالة "صفر" في سلسلة الإمكانيات، ومن حيث أن له قيمة عددية محددة -حتى وإن كانت "صفراً"- فإن له أيضا "وجوداً هكذا" مثالياً.

فالموجود هنا المثالي Ideale Daseiendes دائما موجود هنا مثالي،والموجود هكذا المثالي Ideale Soseiendes دائما موجود هكذا مثالي، يرتبط دائما في داخل ميدان الوجود المثالي "الوجود هنا المثالي" و "الوجود هكذا المثالي".

٦- داخل كل ميدان من ميداني الوجود يرتبط دائما "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" بشكل لاينفصل، يرتبطان بعلاقة الضرورة والتي تختلف من ميدان لآخر، فهي الضرورة الواقعية في ميدان الوجود الواقعي وهي الضرورة الجوهرية في ميدان الوجود المثالي كما سيتضح في الفصل القادم[1] .

د- العلاقة بين الوجود الواقعي والوجود المثالي في ضوء العلاقة بين "الوجود هنا" و"الوجود هكذا" :

١- الوجود هكذا المحايد Das neutrale Sosein

رأينا أن الوجود ينقسم من حيث "طريقة الوجود Seinsweise" إلى وجود واقعي ووجود مثالي. الوجود الواقعي هو الوجود المكاني الزماني، الوجود الفردي الذي يتصف في قدر منه بأنه وجود مادي ومن ثم فهو وجود قابل للإدراك بصورة أكبر من الوجود المثالي الذي يتصف بأنه وجود عام وكلي وغير زماني[2](*) .

يرى هارتمان مع هذا أن هذا التمييز ليس تمييزا تاما، إذ أن ميداني الوجود يتطابقان في قدر ويتمايزان في قدر آخر. "فالوجود هكذا" يوجد دائما إما بطريقة واقعية أو بطريقة مثالية. تتميز طريقة وجود "الوجود هكذا"عن محتواه الكيفي، فالوجود هكذا "لمحتوى كيفي" قد يكون واحدا سواء أكان يوجد بداخل الموجود بطريقة واقعية أو بطريقة مثالية، أي دون أن يغير من كونه يوجد بطريقة واقعية أو مثالية. هذا التطابق في المحتوى الكيفي "للوجود هكذا" يجعل "الوجود هكذا"

---

(1) Ibid, SS.104-106

(2) New Ways P.26 + GdO, S.83,84,85,289 - MuW S.292 - MPC, TomeI, P.193

(*) يميز هارتمان أيضا بين الوجود الواقعي والوجود المثالي من حيث أنماط وجود كل منهما ومن ثم فلن يتضح التمييز النهائي بين ميداني الوجود إلا بعد تحليل أنماط كل وجود والعلاقات المتداخلة بينهما وهو موضوع الفصل القادم.

واحدا. وعندئذ يصبح "الوجود هكذا" للوجود الواقعى والوجود المثالى واحدا. "الوجود هكذا" على هذا النحو يطلق عليه هارتمان "الوجود هكذا المحايد". هذا "الوجود هكذا المحايد" كمحتوى كيفى هو ما يصنع تطابقا جزئيا بين ميدانى الوجود الواقعى والمثالى ومن ثم لا يعد معيارا للتمييز بين الوجود الواقعى والوجود المثالى، بل أنه على العكس معيار التطابق الجزئى بين الميدانين[1] .

ولكن من ناحية أخرى يسمح هارتمان بوجود "وجود هكذا محايد" إلى جانب "الوجود هكذا الواقعى" و "الوجود هكذا المثالى". "الوجود هكذا المحايد" لا يوجد إلا فى غياب الموجود، متى كان هناك موجود كان "وجوده هكذا" إما "وجودا هكذا مثاليا" أو "وجودا هكذا واقعيا"[2] بمعنى أنه لاوجود 'لموجود هكذا محايد Neutrale Soseiendes" ولكن هناك فقط 'وجود هكذا محايد neutrale Sosein"، ولا وجود "لموجود هنا واقعى" ما لم يكن " موجودا هكذا واقعيا" فى نفس الوقت[3] . على هذا النحو رأى هارتمان أن "الوجود هكذا المحايد" ليس سوى تطابق محتوى الميدانين، وأن التمييز بين الوجود الواقعى والوجود المثالى لا صلة له "بالوجود هكذا".

٢- "الوجود هنا" معيار الفصل بين ميدانى الوجود الواقعى والمثالى :

رأينا أن "الوجود هكذا المحايد" ليس هو معيار الفصل بين ميدان الوجود الواقعى والمثالى. ما هو معيار التمييز بينهما ؟

يقرر هارتمان أن الثقل الأنطولوجى فى التمييز بين الوجود الواقعى والوجود المثالى يكمن فى "الوجود هنا". فإذا أضفنا إلى هذا أن هارتمان قد قرر أن التمييز بين الوجود الواقعى والوجود المثالى تمييز فى طريقة الوجود، فإن هذا لا يعنى أن "الوجود هنا" هو ذاته طريقة الوجود ولكنه يحوى 'طريقة الوجود" بمعنى أنه دائما إما "وجود هنا واقعى" وإما "وجود هنا مثالى"، فلا وجود"لوجود هنا محايد".

على هذا النحو يتضح الدور الذى حدده هارتمان لكل لحظة من لحظتى الوجود. يقوم التمييز بين "الوجود الواقعى" و "الوجود المثالى" على "الوجود هنا" الذى يوجد دائما إما بطريقة واقعية أو بطريقة مثالية. أما "الوجود هكذا" فمن الممكن أن يكون هذا أو ذاك من حيث أنه لا صلة له بطريقة الوجود. 'فالوجود هكذا المحايد' يجب على الأقل أن يكون 'وجودا هكذا مثاليا' ومن ثم ينتمى وجوده

(1) GdO, SS.109-113
(2) Ibid, S.113
(3) Ibid, S.112

لميدان الوجود المثالى، إلا أنه من الممكن مع هذا أن يكون "وجوده هنا" وجودا واقعيا دون أن يكون هذا ضروريا، أما "الوجود هنا الواقعى" فله "وجود هكذا محايد" فقط متى كان هو ذاته "وجودا هكذا واقعيا". من هنا من الممكن أن نعرف "الوجود هكذا" لموجود ما دون أن نعرف "وجوده هنا الواقعى" دون أن يكون العكس صحيحا أى أننا لا يمكن أن نعرف "الوجود هنا" دون "الوجود هكذا" من حيث أن الوجود هكذا لا صلة له بالتمييز بين ما هو واقعى وما هو مثالى أى من حيث أنه "محايد". أما "الوجود هنا" فهو دائما إما "وجود هنا واقعى" أو "وجود هنا مثالى". وأيضا من حيث أن المعرفة "بالوجود هنا" لشئ ما تتضمن دائما على الأقل معرفة ولو بسيطة "بالوجود هكذا" لهذا الشئ وإلا كيف يمكن التمييز بين الأشياء فى وجودها[1] .

من ١-٢ ينتهى هارتمان إلى أن "الموجود من حيث هو موجود" يتحدد بعلاقتين متداخلتين يمكن التعبير عنهما على النحو التالى :

أن وجود كل موجود -سواء أكان "وجودا مثاليا" أو "واقعيا"- هو دائما "وجود هنا" و "وجود هكذا"، ولكن وجود كل موجود -سواء أكان "وجودا هنا" أو "وجودا هكذا"- هو دائما إما "وجود مثالى" أو "وجود واقعى".

وهذا يعنى أن العلاقة بين لحظتى الوجود هى دائما "علاقة ربط konjunktive Verhältnis"، أما العلاقة بين طريقتى الوجود فهى دائما "علاقة فصل disjunktive Verhältnis". هاتان العلاقتان المتداخلتان هما الأساس الأنطيكى فى بناء العالم[2] .

---

(1) Ibid, S.111, 112
(2) Ibid, S.113

هـ- العلاقة الداخلية بين لحظتى الوجود -"الوجود هنا" و "الوجود هكذا" :

١- العلاقة النسبية بين لحظتى الوجود :

رأينا أن أحد أوجه التمييز بين الوجود الواقعى والوجود المثالى تكمن فى العلاقة بين الوجود هنا والوجود هكذا، علاقة كل منهما بميدانى الوجود. هل هذا يعنى أنه لا وجود لعلاقة بين لحظتى الوجود، علاقة داخلية بين "الوجود هنا" "والوجود هكذا"؟

يؤكد هارتمان مرة أخرى على أنه لا وجود 'لوجود هنا' منفصل عن 'الوجود هكذا' لموجود معين. لا وجود "لوجود هنا" دون "وجود هكذا" والعكس. فكل موجود يحوى بالضرورة لحظتى الوجود[١] .

ولكن التساؤل الآن : إذا كان كل موجود يحوى بالضرورة "وجوداً هنا" و"وجوداً هكذا"، فما هى حدود كل منهما داخل الموجود؟ أين يمكن أن نضع الخط الفاصل بينهما؟

لا وجود -وفقا لهارتمان- لمثل هذا الخط. "فالوجود هنا" و "الوجود هكذا" يتداخلان بصورة تجعلنا نقرر أن العلاقة الداخلية بينهما لا يمكن وصفها سوى بأنها علاقة نسبية[٢] .

هذه "النسبية" تجد أساسها فى عدم التمييز الأنطولوجى بين "الوجود هنا" من حيث هو ميدان الوجود وبين "الوجود هكذا" من حيث هو ميدان التحديد.

يرى هارتمان أن محتوى صورة الحكم التى تعبر عن "وجود" هو نفس محتوى صورة الحكم التى تعبر عن 'جوهر'، فأن نقول 'أن شيئا ما يوجد' هو أن نقول أن شيئا ما هو كذا وكذا. فإذا كان محتوى صورتى الحكم واحداً فإن هذا لا يعنى سوى أن طبيعة ما تعبر عنه هاتان الصورتان - طبيعة "الوجود هنا" و"الوجود هكذا"- واحدة[٣] .

من هنا رأى هارتمان أن "الوجود هنا" لا ينفصل عن "الوجود هكذا" من حيث إتصافه وحده بصفة الوجود، ولا "الوجود هكذا" عن "الوجود هنا" بصفة المحتوى الكيفى.

---

(1) Ibid, S.118,130
(2) Ibid, S.120
(3) Ibid, S.121, 122

يعنى هارتمان بهذا أن 'الوجود هنا' يتضمن محتوى كيفيا إلى جانب إتصافه بصفة الوجود، والعكس يتضمن "الوجود هكذا" تقرير وجوده إلى جانب محتواه الكيفى.

يقول هارتمان :

"أن تحديد شئ ما هو فى النهاية" وجود هنا". هذا "الوجود هنا" هو نفس "الوجود هنا" سواء أكنا نقرر أن شيئا ما هو كذا وكذا أو كنا نقرر أنه يوجد فقط. وفى "الوجود هكذا" توجد 'طريقة الوجود' إلى جانب' تحديد هذا الوجود' لأن فى كل 'تحديد' يتعلق الأمر 'بوجود' هذا التحديد وفى كل "وجود" يتعلق الأمر "بتحديد" هذا الوجود"(١) .

فإذا كان لكل لحظة من لحظتى الوجود نفس المحتوى ونفس الخاصية ونفس الدور الذى تقوم به الخطة الأخرى، فإن هذا يعنى أنه لا يوجد ما يمكن أن تتميز به هذه عن تلك.

هل هذا يعنى أن العلاقة بينهما علاقة هوية ؟

يرفض هارتمان أن تكون العلاقة بينهما علاقة هوية، فمازال بينهما تمييز يحدده هارتمان بأنه "تعارض فى الإتجاه Richtungsgegensatz"(٢)

هذا التعارض فى الإتجاه هو التمييز الوحيد الذى يمكن إيجاده بين "الوجود هنا" و"الوجود هكذا". وهو موضوع الفقرة التالية.

٢- الهوية والتمييز بين لحظتى الوجود

بعد أن حدد هارتمان العلاقة بين 'الوجود هنا' و 'الوجود هكذا' داخل الموجود الواحد ينتقل إلى تأسيس العلاقة بين الموجودات فى كلية الوجود والموجودات وإن كانت توجد منفردة فى العالم فإنها ليست معزولة عن بعضها ولكن تربطها بالضرورة علاقات تبادل. هذه العلاقات لا تحددها سوى العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا"، ولكنها ليست العلاقة بينهما داخل الموجود الواحد والتى حددها هارتمان -كما رأينا فى الفقرة السابقة- بأنها علاقة نسبية، ولكنها العلاقة بينهما فى التركيب الكلى للوجود. هنا يرى هارتمان أن العلاقة بين لحظتى

---

(1) Ibid, S. 121
(2) Ibid, S.121

هنا يرى هارتمان أن العلاقة بين لحظتى الوجود علاقة 'هوية متحركة بصورة مستمرة "Fortlaufend Verschobene Identität" داخل مجموع الموجودات[١] .

يشرح هارتمان هذه العلاقة على النحو التالى

كل "وجود هكذا" لشئ ما هو "وجود هنا" فى نفس الوقت لشئ آخر. هذا "الوجود هنا" للشئ الآخر هو فى نفس الوقت "وجود هكذا" لشئ ثالث وهكذا. فالشئ الذى "وجوده هنا" وجود هكذا لشئ آخر يختلف بالضرورة عن هذا الشئ الآخر. على هذا النحو تقوم علاقة "الهوية" بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" فى موجودات مختلفة، ولكنها علاقة "نسبية" فى نفس الموجود بمعنى أن "الوجود هنا" لموجود معين لا يمكن أن يكون "وجودا هكذا " لنفس الموجود.

يقدم هارتمان مثالا لشرح هذه العلاقة فيقول أن "الوجود هنا" للشجرة" هو ذاته "الوجود هكذا للغابة'، كما أن 'الوجود هنا لفرع الشجرة' هو 'الوجود هكذا لهذه الشجرة' وهكذا[٢] .

على هذا النحو تصبح العلاقة بين لحظتى الوجود -والتى كانت علاقة نسبية فى الموجود الواحد- علاقة هوية متحركة فى موجودات مختلفة.

هذه الهوية بين "الوجود هنا" و"الوجود هكذا" فى موجودات مختلفة تمتد داخل إتجاهين -وهذا هو ما عناه هارتمان بالتعارض فى الإتجاه- أحدهما يبدأ من الموجودات الأكثر بساطة متجها إلى الموجودات الأكثر تعقيدا والآخر بالعكس، من الموجودات الأكثر تعقيدا إلى الموجودات الأكثر بساطة ولكن ألا يوجد حد تنتهى عنده هذه الهوية المتحركة؟ عنده لا يمكن أن نتقدم ؟

نعم، يرى هارتمان أن الوجود هنا "للعالم ككل Die Welt als Ganzes" الذى يحوى كلية الموجودات التى نعرفها هو العنصر الأخير الذى نتوقف عنده، فإذا أردنا أن نكمل السلسلة التى يشرح بها هارتمان هذه العلاقة نقول أن : "الوجود هنا للغابة" هو "الوجود هكذا للأرض الزراعية' والتى 'وجودها هنا' هو 'الوجود هكذا للكرة الأرضية' والتى 'وجودها هنا' هو 'الوجود هكذا للمجموعة الشمسية"

---

(1) Ibid, S.122

(2) Ibid, S.123

إلى أن نصل إلى "العالم فى كليته" الذى "وجوده هنا" لا يمكن أن يكون "وجود هكذا" لشئ آخر بعده، "فالعالم فى كليته" يشكل الإستثناء الوحيد للمبدأ الذى وضعه هارتمان بأن [كل "وجود هنا" لشئ معين "وجود هكذا" لشئ آخر]، فالعالم ككل هو "الوجود هنا" الوحيد الذى ليس "وجودا هكذا" لما بعده، فلا وجود وراء "العالم فى كليته".

هكذا تصور هارتمان 'الهوية المتحركة' داخل العالم فقط ولا تتجاوزه، حدها الأنطولوجى ينتهى عند "العالم فى كليته" كعنصر نهائى تقف عنده سلسلة الهوية[1] .

يرى "صموئيل" هنا أنه إذا كان هارتمان يعنى "بالكل Ganzes" العالم الموجود، فإن هذا يعنى أن نترك "الموجود" وننتقل إلى "الوجود Being" ذاته من حيث أن "الوجود الفعلىالقائم" Existence وجود بالمعنى الكلى Being. هنا فإن العلاقة النسبية لم تعد بين الوجود Existence والجوهر Essence بالمعنى التقليدى أو بين 'الوجود هنا' و 'الوجود هكذا' بمصطلحات هارتمان، فالوجود القائم لا يمكن أن يكون بالنسبة لشئ آخر لأنه وجود كلى Being.[2]

المهم أن هارتمان يؤكد بعلاقة الهوية المتحركة على حقيقتين هامتين

١- أن الوجود هنا "للعالم فى كليته" يشكل الحد النهائى لسلسلة الهوية المتحركة بين الموجودات.

٢- لا وجود لتعارض فى الإتجاه إلا داخل العالم، بمعنى أن هذا التعارض فى الإتجاه لا وجود له بالنسبة للوجود هنا للعالم ككل الذى ليس وجودا هكذا لشئ واضح. ولكن من الممكن للوجود هنا لموجود معين داخل العالم أن يكون وجودا هكذا لموجود آخر والعكس.

من هنا أعطى هارتمان أهمية أنطولوجية "للوجود هنا" على "الوجود هكذا"، ليس فقط "للوجود هنا للعالم ككل' ولكن للوجود هنا لكل موجود من حيث أنه لا

(1) Ibid, S.128-129

(2) Samuel, Otto "A Foundation of Ontology" P.64

يمكن فهمه إلا من خلال الوجود هنا للعالم ككل ومن حيث إعتماد الأول على الثانى. هذه الأهمية الأنطولوجية والتى يفسرها هارتمان بمعنى "السبق الأنطيكى Preseance Ontique" هى ما تفسر التمييز بين لحظتى الوجود داخل الموجود الواحد(١) .

يرى الباحث : أن هارتمان قد إنتهى بهذه النتيجة إلى تناقض إذ أن هذا السبق الأنطيكى للوجود هنا" على "الوجود هكذا" والذى رأى فيه تحديدا للعلاقة بين لحظتي الوجود وتمييزا بينهما هو نفس السبق الأنطيكى الذى نسبه لكانط ورفضه(*).

تعليق ونقد:

وفقا للتساؤل الذى وضعناه بشأن رفض هارتمان للتمييز بين "الوجود" و"الوجود هكذا" كوسيلة لتحديد الوجود وإبدالهما "بالوجود هنا" و "الوجود هكذا" حين تساءلنا هل هى مسألة إختلاف فى المصطلحات أم التصور؟ وما وجه إعتراض هارتمان على هذين المصطلحين وما هى الوظيفة التى يسندها 'للوجود هنا' و 'الوجود هكذا' والتى رأى 'الوجود' و 'الجوهر' لا يكفيان القيام بها.

يمكن أن نخلص بالنتائج الآتية :

١- إتفق هارتمان مع الإتجاه المدرسى بأن الوجود ينقسم إلى لحظتين -ليست أكثر أو أقل- هما "الوجود" و "الجوهر" فى الإتجاه المدرسى، وهما "الوجود هنا" و"وجود هكذا لدى هارتمان. إذن فقد إتفق بادئ ذى بدء مع الإتجاه المدرسى على التقسيم الثنائى وإختلف من حيث المصطلح.

٢- من حيث التصور، لم يرض هارتمان عن قصر 'الوجود' على الوجود الواقعى و'الجوهر" على "الوجود المثالى، ومن هنا كان تبريره لرفض مصطلحى وتصورى "الوجود" و"الجوهر".

٣- حين رفض هارتمان أن نقصر "الوجود" على "الوجود الواقعى" و"الجوهر" على "الوجود المثالى ومن ثم فقد أبدل مصطلح "الوجود " بمصطلح "الوجود هنا" و"الجوهر" بـ "الوجود هكذا إنما كان يصدر عن تصور أولى – لم

(1) Tymieniecka, Anna Teresa "Essence et Existence" P.92

(*) راجع صـ ٢١٤ فى هذا الفصل.

يؤسسه على شئ قبله -لمصطلحاته الأربعـ -الوجودهنا والوجود هكذا والوجود الواقعي والوجود المثالي .فحين رفض مثلا إيجاد هويه بين "الجوهر "والوجود المثالي كان هذا الرفض صادرا عن تصور الوجود المثالي بأنه ميدان ليس قاصرا فقط على الجوهر ولكنه يحوى إلى جانبها المنطق والرياضه والقيم، ومن ثم فميدان الوجود المثالي ارحد. من أن يكون مجرد ميدان الجوهر.

يرى الباحث فى هذا ردا على زعم هارتمان بأن تصور 'الوجود' و'الجوهر' هو ما أفسد تصور "الوجود الواقعي" و "الوجود المثالي" وأن تصور "الوجود هنا" و "الوجود هكذا' هو ما من شأنه أن يوضح التمييز الصحيح بين الوجود الواقعي والوجود المثالي، فهارتمان كما رأينا لم يؤسس تصور الوجود الواقعي والوجود المثالي على "الوجود هنا" و"الوجود هكذا" ولكنه وضعه تصورا أوليا مثله فى ذلك مثل تصور "الوجود هنا" و "الوجود هكذا".

٤- على هذا النحو يتضح أن هارتمان وإن كان يبدو فى الظاهر أنه يرد على مشكلة قديمة هى مشكلة العلاقة بين "الوجود" و "الجوهر" فإنه فى الحقيقة لم يضع فقط مصطلحات جديدة مختلفة عن المصطلحات القديمة ولكنه قد غير معنى المشكلات ولم يحافظ على نفس التطابق أو العلاقة القائمة بينهما.

٥- فى تصور هارتمان "للوجود هكذا المحايد" تناقض ظاهر، إذ ليس "الوجود هكذا المحايد' سوى 'الجوهر' بالمعنى التقليدى والذى سبق وأن رفضه وأحل 'الوجود هكذا' محله، فإذا كان "الوجود هكذا" وفقا لهارتمان هو كيفية الموجود أو المحتوى الكيفي للموجود، فإنه من الواضح أن محتوى "الوجود هكذا" لكرة مثالية ليس هو محتوى "الوجود هكذا" لكرة واقعية. نعم يمكن القول أن "دائرية" الكرتين واحدة، ولكن "الدائرية" ليست سوى إحدى الخصائص العامة، أما إذا نظرنا فى الخصائص الفردية فسنجد أن محتوى الكرة الواقعية يحوى الخصائص التى تتطابق مع وجودها الزماني والمكاني، أى ستحوى ليس فقط 'الدائرية' بصفة عامة ولكن دائرية مادة معينة قد تكون جلدية أو معدنية ودائرية لون محدد. من الواضح أن ليس للكرة المثالية هذه الخصائص. يبقى إذن أن "الوجود هكذا" من

حيث أنه المحتوى المشترك بين الوجود الواقعي والوجود المثالي ليس سوى الملامح العامة والتي هي في نفس الوقت ملامح "الجوهر" الذي سبق ورفضه هارتمان.

الفصل التاسع

البناء النمطى للوجود

ناحية أخرى سيضع تحديدا صحيحا لماهية الوجود الواقعى والوجود المثالى وسيؤكد أيضا على رفض الفصل بين الوجود والماهية وعلى وحدة الموجود "بوجوده هنا" و "وجوده هكذا" معا[1] .

يرى هارتمان أنه لايمكن بحث أنماط الوجود من خلال مقولتى "الممكن" و"الفعلى" فقط. أنماط الوجود ستة وليست اثنتين فقط وهى " الممكن" و"الفعلى" و"الضرورى" و"غير الفعلى" ، "غير الممكن" ثم "المصادفة" [2] لاتتوزع هذه الأنماط الستة بين ميادين الوجود ، أى ليس لكل ميدان أنماط خاصة يختلف بها عن الميدان الآخر،فأنماط الوجود لاترتبط من البداية بميدان وجود معين ولكنها تظهر فى كل الميادين وتقوم بينها علاقات داخلية داخل نفس ميدان الوجود الواحد وتختلف من ميدان لآخر.

من هنا رأى هارتمان أن توضيح التمييز بين ميادين الوجود عن طريق أنماط الوجود يقتضى أولا تحديد معانى الأنماط بصفة عامة بصرف النظر عن وجودها فى ميدان وجود معين وبعيدا عن الاختلافات التى يمكن أن تظهرها هذه الأنماط بين ميادين الوجود، أى ألا نبدأ بتعريف الأنماط بصورة مباشرة انطلاقا من ميادين وجود معين، بل نحدد معانى الأنماط بصفة عامة، ثم نضع تقنينا لها ينطبق على سائر الميادين وبعد ذلك يمكننا دراسة العلاقات المتداخلة بينها داخل كل ميدان على حدة. هذه العلاقات القائمة بين الأنماط من شأنها أن تظهر تقنينا مختلفا لها من ميدان لآخر ومن ثم تظهر على هذا النحو الاختلاف القائم بين ميدانى الوجود ومن ثم خصائص كل ميدان نمطيا[3] .

الفرض الذى يضعه الباحث لهذا الفصل ويحاول البرهنة عليه فى النهاية هو انه اذا كان هارتمان قد أراد بتحليلاته النمطية رفع الهوية الخاطئة – وفقا له -- بين الوجود الواقعى والوجود الفعلى – وهو الخطأ الذى ينسبه لأرسطو – وبين الوجود المثالى والوجود الممكن – وهو الخطأ الذى ينسبه لليبنتز ، ومن ثم تحديد جوهر كل من الوجود الواقعى – والوجود المثالى تحديدا جديدا صحيحا، فانه قد انتهى دون أن يدرى الى نفس النتيجة. "الوجود الواقعى وجود فعلى لامكان فيه لوجود ممكن، الوجود المثالى فى حقيقته ليس سوى وجود ممكن" ومن ثم يكون قد عاد من حيث أتى.

---

(1) MuW S. 7
(2) Ibid, S. 29
(3) Ibid, S. 28

لقد وضع لنا هارتمان تصوره لمعانى الانماط بصفة عامة أى بعيدا عن الاختلافات التى تطرأ عليها عندما تدخل فى ميدان وجود معين، ثم وضع تقنينا أساسيا للأنماط ينطبق على ميدانى الوجود وذلك خلال عرض القوانين أو العلاقات التى تحكم الواقع - الوجود الواقعى - ويقدم لنا برهانه على صحتها وتلك التى تحكم الوجود المثالى. لقد أراد بهذا التقنين الأساسى العام للأنماط أن يبين لنا أن الأنماط متى دخلت فى ميدان وجود محدد فان العلاقات القائمة بينها تتغير من ميدان لآخر ومن ثم يتحدد - وفقا لها - جوهر كل ميدان بصورة مختلفة عن الميدان الآخر.

مايزعمه الباحث ويحاول البرهنة عليه أن القوانين او العلاقات النمطية التى رأى هارتمان أنها تحكم الوجود الواقعى وتلك التى تحكم الوجود المثالى ومن ثم يحاول البرهنة عليها، لم يكن هارتمان فى حاجة اليها ولا للمجهود الذى بذله فى البرهنة عليها برهانا صوريا وآخر ماديا، اذ أنها فى حقيقتها نتائج مبنية جميعا على تصورين مسبقين انطلق منهما هارتمان، أحدهما تصوره للامكانية الواقعية - وهو التصور الذى يجعل الامكانية الواقعية ليست فى حقيقتها سوى الوجود الفعلى الواقعى - لاتمييز بينهما ومن ثم يلغى هذا التصور أى امكانية فى الوجود الواقعى. والآخر تصوره "للامكانية الجوهرية" وهو التصور الذى يسود الجوهر المثالى ومن ثم يجعل الميدان المثالى ليس سوى ميدان ممكنات.

من هنا فان منهجنا فى هذا الفصل أن نعرض أولا لتصور أرسطو لمعنى الوجود "الممكن" و"الوجود الفعلى" ورفض هارتمان له، ثم تصور ليبنتز للعوالم الممكنة ورفض هارتمان له. نعرض - فيما يلى ذلك - تحديده للوجود الواقعى نمطيا من خلال عرضه لمعانى الأنماط فى الوجود الواقعى والذى من خلاله سيحاول الباحث بيان كيف أن القوانين التى يراها هارتمان تحكم ميدان الواقع ومن ثم يقدم براهينه عليها لم تكن سوى بناء قائم على تصور الامكانية الواقعية الذى ليس فى حقيقته سوى تصور الوجود الفعلى ومن ثم لم تقدم هذه البراهين أو تؤخر شيئا. وبالمثل عندما نعرض لنمطية الوجود المثالى سنحاول بيان كيف أن هارتمان يقدمه كتحليل أو تفسير لتصور مسبق وهو أن الوجود المثالى ليس سوى وجود ممكن.

فاذا نجحنا فى بيان هذا يكون هارتمان قد عاد ادراجه من جديد. بدأ بالهجوم على تصورين أساسيين رأى فيهما خطأ متغلغلا فى تاريخ الفلسفة ثم انتهى- دون أن يدرى - بالتسليم والاقرار بهما.

الممكن والفعلى لدى أرسطو:

لهارتمان كل الحق فى أنه يمكن تلمس بداية تصور انماط الوجود لدى أرسطو فى التعارض الشهير الذى وضعه بين "الوجود الممكن" و "الوجود الفعلى"* يرفض هارتمان معنى الوجود الممكن والفعلى كما رآه أرسطو. ولكن قبل أن نتعرض لأسباب رفضه لابأس من اشارة تاريخية لهذه الفكرة التى تعد من المبادىء الأساسية فى فلسفة أرسطو.

رأى ارسطو أن هناك نمطين للوجود "الوجود بالقوة Potentiality " و "الوجود بالفعل Actuality " . للقوة شكلان: فهى تعنى من ناحية قدرة شيىء ما على التغير بتأثير شيىء آخر" ومن ناحية أخرى قدرة شىء ما على احداث تغيير فى شىء آخر(1)

لهذه القوة نوعان: قوى عاقلة Rational Potency وتوجد فى الأشياء الحية وقوى غير عاقلة Irrational توجد فى الأشياء غير الحية. ويمكن للقوى العاقلة أن تنتج الأضداد – الشيىء وضده – فالطب – كقوة عاقلة – يمكنه انتاج الصحة والمرض أما القوى غير العاقلة فلا تنتج سوى معلولا واحدا، فلا يمكن للحرارة مثلا سوى أن تنتج الحرارة أى التسخين ولايمكنها أن تنتج التبريد مثلا(2) .

---

* حين وضع أرسطو تصور "الامكانية" و"الفعلية" لم يكن يقصد بها تصورات ميتافيزيقية فى المقام الأول ولكنه وضعها فى اطار تصوره العام للطبيعة. لدى ارسطو هناك تعارض أساسى بين المصطلح اليونانى Dynamis أو اللاتينى Potentia والمصطلح اليونانى Energie أو اللاتينى Energeia يعنى أرسطو بالمصطلح الأول "القوة أو الامكانية Möglichkeit فى مقابل Energie التى يعنى بها الفعل Tätigkeit أو الفعلية Wirklichkeit راجع فى ذلك:

Hoffmeister, Johannes "Wörterbuch der Philosophischen Begriffe" Verlag von Felix Meiner-Hamburg 1955, S. 180.

يشرح ارسطو العلاقة بينهما فى اطار تصوره للحركة بأن الطبيعة بالضرورة طبيعة ديناميكية أو هى ميدان القوى وليست الحركة سوى انتقال مما هو ممكن الى ماهو فعلى. راجع فى ذلك:
Woodbridge, Frederick "Aristotles Vision of Nature" , Columbia University 1965. P.67

(1) Aristotle "Metaphysics" ed. by Reginald E.Allen,Book IX. 1045 B P. 358
(2) Ibid 1046 B P. 358

من ناحية أخرى يمكن أيضا تقسيم الوجود بالقوة الى وجود يظل أبدا وجودا بالقوة، أى لاينتقل الى .. ـل ووجود بالقوة ينتقل بالضرورة الى وجود بالفعل. يجد أرسطو فى اللامتناهى مثالا على الشكل الأول أى على الوجود الذى يظل وجودا بالقوة ولايتحول ابدا الى وجود بالفعل وذلك لانقسامه الى مالانهاية، فحيث أن عملية الانقسام لا تنتهى، فانه سيظل أبدا وجودا بالقوة ولن ينتقل الى وجود بالفعل أما "مالايمكن أن يرى" فهو وجود بالقوة تحول الى وجود بالفعل متى تحققت رؤيته[1] .

فاذا انتقلنا الى "الفعل" أو " الوجود الفعلى" فانه يمكن فهمه – كما يقول ارسطو – بالقياس الى "القوة" أو "الوجود بالقوة".

يرى أرسطو أن "الوجود بالفعل" بالنسبة "للوجود بالقوة" هو كالمستيقظ بالنسبة للنائم وكمن يقوم بعملية البناء بالنسبة لمن يمكنه البناء ولكنه لايفعل، وكالرائى بالنسبة للمغمض العينين ولكن لديه القدرة على الرؤية، وكالشيىء الذى تم صنعه بالنسبة للمادة الخام[2] .

والفعل كذلك هو تحقيق الهدف أو الغرض، فنحن نكتسب قوى معينة لتمكننا من تحقيق أغراض ووظائف معينة، فما القدرة على التأمل الا لتمكننا من "فعل" التأمل وما "القدرة" على الابصار الا لممارسة "فعل الابصار"[3] .

ويجد أرسطو أيضا فى الصلة بين "ماهو بالقوة" و"ماهو بالفعل" الصلة بين الموجود "الناقص" والموجود "الكامل" وذلك لأنه يجد فى المادة "وجود بالقوة" لايتحول الى موجود بالفعل الا بعد قبوله الصورة، واذا كان الموجود الحاصل على الصورة هو الموجود القائم بذاته المكتمل الوجود، كان "الوجود بالفعل" هو اكتمال الوجود أو الحالة التامة التى يوجد عليها الشيىء، أو "الواقعية فى اكتمالها"[4].

---

(1) Ibid, 1048B, P. 362
(2) Ibid, 1048 B, P. 362
(3) Ibid, 1050A, P. 365
(4) Ibid, 1050A, P. 366

هكذا رأى أرسطو فى "الفعل" الوجود بالمعنى الصحيح أو هو الشيىء فى تمامه واكتماله وفى تحققه فى الواقع أما "القوة" فهى فى ذاتها لاوجود لها.، فالموجود بالقوة لاوجود له ولاتعريف له ولكنه ماسيصبح موجودا بالفعل[1] .

من هنا رأى أرسطو أن "الفعل" يتقدم على "القوة" من ثلاث نواحى: منطقيا وزمنيا وجوهريا " فمن الناحية المنطقية يتقدم الفعل على القوة لأن فكرة الموجود بالقوة تتضمن فكرة الموجود بالفعل، ويقال على الموجود بالقوة أنه كذلك بالاضافة الى الموجود بالفعل. ومن الناحية الزمنية نجد أنه اذا كانت القوة متقدمة على الفعل فى الزمان المحدد القصير المدى، فإن الفعل متقدم على القوة من حيث الزمان المطلق لآن الموجود بالفعل لايصدر عن الموجود بالقوة الا بتأثير موجود آخر بالفعل سابق عليه فى الوجود، فالموسيقى بالقوة لايصبح موسيقيا بالفعل الا بعد أن يقوم بتعليمه موسيقى آخر بالفعل، والانسان يصدر عن الانسان، فالانسان بالقوة وهو النقطة الأولى انما يستمد ماهيته من انسان بالغ أى انسان بالفعل.

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فان ذلك يرجع الى أن الجواهر أوائل الموجودات كما يقول ارسطو، فلا يمكن أن يتحقق الوجود الا على صورة جواهر موجودة بالفعل مكتملة ومعينة، أما اللاتعين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود التام عنها ولقد أخطأ اللاهوتيون حينما جعلوا الوجود يصدر عن الظلام أى ماهو بالقوة[1] .

لماذا رفض هارتمان تصور أرسطو "للقوة" و "الفعل" ؟

يرى هارتمان أن ارسطو حين وضع الصورة والمادة أو الهيولى مبدأين مكونين للوجود الطبيعى يتأسس من اتحادهما الواقع المجسد لم يستطع أن يتمم هذه النظرية دون مبدأين آخرين هما الوجود بالقوة والوجود بالفعل. واذا كان قد نظر للمبدأين الأولين على أنهما المبدآن المكونان للوجود، فقد نظر الى المبدأين الآخرين على أنهما نمطا أو شكلا الوجود، وكانت النتيجة أن أصبح ثقل مشكلة الوجود

---

(١) محمد على أبو ريان "تاريخ الفكر الفلسفى" أرسطو، الجزء الثانى. دار المعرفة الجامعية ١٩٨٧ ص ١٨٥-١٨٧

(٢) المرجع السابق ص ١٨٧

يكمن لدى أرسطو فى التعارض القائم بين "الوجود بالقوة " و "الوجود بالفعل" ، أى اصبحت المبادىء النمطية هى المبادىء الأساسية للوجود.

يرى هارتمان أن أرسطو قد نظر الى الصلة بين "الوجود بالقوة" و"الوجود بالفعل" على أنها صلة تحول حتمى غائى، أى أن هناك تركيبا غائيا حتميا مقررا بصورة مسبقة فى عملية الواقع وهذا وحده كاف لرفض هذه التصورات النمطية.

ثم أن نمطى الوجود - كما تصورها أرسطو - ليسا نمطين خالصين، فالوجود بالقوة ليس "وجودا ممكنا" ولكنه ليس سوى "امكانية داخلية لتحقق شىء فعلى" وليس "الفعل" "وجودا فعليا" ولكنه ليس سوى "اكتمال" أو " تحقق شىء ما".

تزول عن هذين المبدأين على هذا النحو طبيعة أنهما مبدآن، فمن حيث انهما مرحلتان متميزتان لصيرورة ما فانهما يدخلان فى علاقة تعارض لاتتفق مع طبيعة أنهما نمطان للوجود. فالموجود بالقوة لايمكن أن يكون موجودا بالفعل والموجود بالفعل لايمكن أن يكون موجودا بالقوة وهذا يعنى أن الموجود أما أنه موجود بالقوة أو موجود بالفعل، وهذا لايعنى سوى أن عالم الواقع ينقسم الى موجودات بالفعل وموجودات بالقوة[1] .

تتضمن فكرة أرسطو عن "الوجود بالقوة" و "الوجود بالفعل" تعارضا نمطيا بين "الوجود الممكن و "الوجود الفعلى" ذلك أن أرسطو ينظر الى الموجود بالقوة كموجود ليس فعلى أو "كنصف موجود Halbseiendes " ، فوجود البذرة مثلا ليس وجودا تاما ولكنه وجود غير فعلى للنبات، فاذا كانت حياة النبات تقوم مع تعارض مستمر بين البذرة والنبات المكتمل - أى أن كليهما يقع تحت نفس الجوهر - فان هذا يعنى انقسام هذه الحياة الى شكلين للوجود لايتطابقان أبدا هما "الوجود الممكن" و "الوجود الفعلى" للنبات. لكل الكائنات الحية هذان الشكلان من الوجود.

فاذا كان أرسطو قد جعل المادة والصورة عنصرين لبناء العالم لاينفصلين فقد جعل الوجود الممكن والوجود الفعلى على العكس يقوم كل منهما بجوار الآخر كحالتين منفصلتين للوجود وهذا يعنى أن العالم ملىء بما هو "غير ممكن" - الى جانب ماهو فعلى - أى ماهو "ممكن فى ذاته" و من هذا "الممكن فى ذاته"

---

[1] MuW, S. 3,4

ماسيصبح فعليا ومالن يصبح فعليا. هذا يعنى أن هناك فى العالم الواقعى " امكانيات مجردة" كثيرة إلى جانب الوجود "الفعلى".

لو أن أرسطو قد جعل لوجود البذرة وجوداً فعلياً خاصاً بها لسقطت الثنائية التى ذهب اليها ولكنه لم يـر فـى الوجود الفعلـى سـوى "الوجـود المكتمـل أو تحـقق الجوهـر" ليـس للبـذرة جوهـر خـاص بهـا ولكـن جوهرهـا هـو نفس جوهرِ النبـات المكتمل ومن ثم فهى نبات لم يتحقق بعد[1] .

يتعجب هارتمان ويتساءل: هل يوجد حقاً فى العـالم الواقعى الـذى نعيـش فيـه شكلان من الوجود؟ هل هناك موجودات مكتملة وأنصاف موجودات؟

نقطة أخرى يضيفها هارتمان : مفادها

"لا يعين نمطا الوجود الأرسطيان على فهم المعنى الحقيقى للصـيرورة". فـاذا نظرنا الى صورة العالم لدى أرسطو فلن نجد فيها مكاناً للصيرورة الذاتية. لاوجـود فى ثنائية الممكن والفعلى سوى نمـط لمرحلـة البدايـة - بدايـة الصـيرورة - وآخـر للنهاية وكلاهما مرحلتان ثابتتان ولكن لا وجود لنمـط الصـيرورة ذاتهـا أو لمجـرى الصـيرورة. فالحالـة الأولـى - الامكـان - تقـع قبـل عمليـة تكويـن الواقـع والثانيـة إكتمال صورة الواقع. - ليست الصـيرورة كمـا يراهـا هارتمـان مجـرد إنتقـال مـن وجود لوجود ولكنها الصورة المقولية الأساسـية للواقـع أو الطريقـة التـى توجـد بهـا الأشياء والكائنات الحية والأشـخاص فـى الوجـود. فـالصيرورة بـالمعنى الأرسـطى كمجرد إنتقال مـن وجـود لآخـر تشـكل لـدى هارتمـان فهمـاً خاطئـاً لمعنـى الوجـود الواقعى[2] .

يرى الباحث أن هارتمان لم يكن يقصد فى الحقيقة نقدا لفكرة ارسطو ذاتها فى الوجود بالقوة والوجود بالفعل بقدر ماكان يعنى بنقد فكرة ارسطو تمهيدا لتصوراتـه الخاصة لأنماط الوجود.

١- فاذا نظرنا اولا الى تفسير هارتمان لنظرية ارسطو فى "القوة والفعـل" نجـد أن الصواب قد جانبه الى حد بعيد. فأرسطو لـم يقل بانقسـام العـالم الواقعـى الـى موجودات بالقوة وموجودات بالفعل لايوجد فى العالم سوى موجـودات بـالفعل. واذا كان ارسطو قد اقر بوجود موجـودات بـالقوة، فانهـا ليست كذلك باعتبـار

---

(1) Ibid, S. 5

(2) Ibid, S. 6

وجودها على هذا النحو أى بالقوة ولكن باعتبار انها ستصبح موجودات بالفعل، فلا يمكن أن يدّ ـ ن هناك موجود هو بالقوة، بل هناك على الدوام حركة ديناميكية فى الوجود تتمثل فى استمرار الخروج من القوة الى الفعل بصدد كل شيىء او كل حالة فى الوجود. "فالقوة" ليست "وجودا" ولكنها "امكانية محضة" وهو مالاحظه هارتمان نفسه. هذا التحول من "القوة" الى "الفعل" تحول "حتمى". هذه "الحتمية" التى رأى فيها هارتمان مبررا لرفض تصورات ارسطو هى أبلغ دليل على أن ارسطو لم يقل "بوجود بالقوة" يقف كشكل متميز فى مقابل "الوجود بالفعل"، اذا سيتحول "الوجود بالقوة" حتما الى "وجود بالفعل".

٢- هارتمان على حق فى أن تصورى "الممكن" و "الفعلى" - وهما مايرى فيهما هارتمان نمطين اساسيين من أنماط الوجود كما سيتضح فيما بعد - متضمنان فى تصورى "القوة" و"الفعل" لأرسطو. يمكن أن يتضح هذا على الأقل بشأن تصور الوجود "الممكن" اذ رأى ارسطو ان الوجود "بالقوة" ليس سوى "امكانية" تحقق شيىء فى الوجود.

٣- يرفض هارتمان مع هذا أن يكون "الوجود الممكن" هو هذه الامكانية الأرسطية المحضة هذا الرفض مرده رفض هارتمان لتصور وجود "ممكن" قائم بذاته فى الواقع ، فالوجود الممكن يجب أن يكون وجودا فعليا فى نفس الوقت كما سنرى فيما بعد.

٤- يرفض هارتمان أخيرا تصور "القوة" و "الفعل" لأنه لم يعطه تصورا للواقع كما يراه هو. فالواقع لدى هارتمان لايمكن فهمه إلا فى صيرورة مستمرة. تختلف الصيرورة الأرسطية عن صيرورة هارتمان، فإذا كان أرسطو يرى فى الصيرورة حلول صورة موجودة فى الطبيعة وغير جديدة في هيولى يفترض أنها موجودة أيضا فى الطبيعة وغير جديدة لأنها كانت قبل أن تحل فيها الصورة الجديدة هيولى لصورة قديمة - وهو مايتفق مع تصوره للأبدية. فان هارتمان يرى أن كل شيىء واقعى فى حالة صيرورة ذاتية مستمرة لكل شيىء بداية ونهاية، ظهور فى الوجود وعدم. فالحركة والصيرورة هى النمط الكلى لوجود الواقع سواء أكانت واقعية الأشياء المادية أو الكائنات الحية. لايمكن فهم الوجود الواقعى بصورة صحيحة الا فى هذه الصيرورة [1] وهو الفهم الذى

(1) MuW, S.3,6,123, New Ways P. 28

اوقع هارتمان فى تناقض مع نفسه – كما لاحظ جوجنبرجر Guggenberger . وسنرى ذلك تفصيليا فيما بعد.

يمكن تلخيص ماسبق فى انه لاوجود وفقا لهارتمان لشكلين من اشكال الوجود الواقعى. لا وجود فى العالم الواقعى لموجودات ممكنة وأخرى فعلية. لا وجود سوى لموجودات فعلية، فالوجود الممكن فى العالم الواقعى هو فى نفس الوقت وجود فعلى، هذا الوجود الواقعى فى حالة صيرورة مستمرة. فحين ذهب ارسطو الى أن هناك نمطين متعارضين للوجود الواقعى هما الوجود "الممكن" و"الفعلى" كان فى هذا التصور "للواقع" – والذى يختلف عن تصور هارتمان – مايكفى لرفض هارتمان فكرة ارسطو فى الوجود بالقوة والوجود بالفعل.

ليبنتز والعوالم الممكنة ورفض هارتمان لها:

اذا كان هارتمان قد رفض فكرة ارسطو فى الوجود بالقوة والوجود بالفعل التى أدت الى تصور الوجود الواقعى كوجود منقسم الى نمطين متعارضين للوجود، وجود "ممكن" ووجود "فعلى"، فانه يرفض تصور ليبنتز "للممكن" و"الفعلى" لسبب آخر، وهو أن ليبنتز قد وجد فى التفرقة بين "الممكن" و"الفعلى" ليس انقساما فى نفس ميدان الوجود كما ذهب ارسطو ولكنه وجد فى هذه التفرقة تمييزا بين ميدانى الوجود الواقعى والمثالى فالوجود "الممكن" هو ميدان الوجود المثالى والوجود "الفعلى" هو ميدان الوجود الواقعى.

مرة أخرى، قبل أن نتعرض لرفض هارتمان لهذه الفكرة لابأس من اشارة تاريخية لرؤية ليبنتز.

حين رأى ليبنتز الاتساق والانسجام الموجودين فى عالمنا الفعلى الذى نعيش فيه، لم يخلص فقط من هذا الى النتيجة بأن الله هو خالق هذا العالم ولكنه ذهب الى أن الله قد خلق لنا أفضل العوالم الممكنة. لهذه العوالم الممكنة وجود فى عقل الله لم يخلق لنا سوى أفضلها وأنفعها لنا، فمن حيث انه خير بطبعه لايخلق لنا سوى ماهو خير لنا[1].

يتساءل هارتمان:

ماالذى عناه ليبنتز بأن هناك عوالم كثيرة "ممكنة فى ذاتها" أحدها فقط هو العالم "الفعلى" على حين تقع هذه العوالم الممكنة فى عقل الله يختار الله أفضلها لينقله الى ميدان الفعلى؟.

يرى هارتمان أن ليبنتز لم يقصد بهذا التعارض بين "الممكن" و "الفعلى" مجردتعارض بين نمطين من انماط الوجود ولكنه عنى بهذا تعارضا بين ميدانى الوجود المثالى والواقعى وطريقة وجود كل منهما. ذلك أن عوالم ليبنتز الممكنة فى عقل الله قبل خلق العالم ليست عوالم "ممكنة واقعيا" ، اذن فهى تنتمى الى ميدان آخر ليس هو ميدان الوجود الواقعى. هذا الشكل من "الامكانية" يقوم فى تحقيق شرط فردى معين هو شرط عدم التناقض الذى من الواضح انه يتوافق مع فكرة العوالم الممكنة. هذه العوالم اذن بناءات لميدان آخر غير ميدان الواقع ليس سوى ميدان الوجود المثالى.

---

(1) Stumpf, Samuel "Philosophy. History & Problems" McGraw-Hill Book Company. 3rd ed. 1983 P. 248, 249

من هنا خرج هارتمان بالنتيجة ان ليبنتز يوجد هوية بين "الوجود الممكن" و"الوجود المثالى" من ناحية وبين "الوجود الفعلى" و"الوجود الواقعى" من ناحية أخرى(١) .

تحديد الوجود الواقعى نمطيا

اذا كان ثقل الوجود الأنطولوجي يكمن لدى هارتمان فى الوجود الواقعى (٢) فانه من الطبيعى أن يبدأ به. واذا كان هارتمان يبغى بتحليل الأنماط الكشف عن جوهر الوجود الواقعى فان نمط "الامكانية" يشكل لديه النمط الأكثر أهمية.

أ - الامكانية المنفصلة Disjunktive Möglichkeit :

يرى هارتمان ان هناك شكلين للامكانية: الامكانية المنفصلة والامكانية المحايدة Indifferente او المطلقة. الشكل الأول يعنى به هارتمان "الوجود الممكن المحض" أى انه حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلى، فهناك الى جانب الوجود الفعلى وجود آخر ممكن. هذه الامكانية امكانية منفصلة بمعنى أن امكانية الوجود وامكانية عدم الوجود متساويان، كلاهما ممكن، متى كان "أ" ممكنا، كان "لا أ" أيضا ممكنا دون أن يتحولا معا إلى وجود فعلى. هذه الامكانية يطلق عليها هارتمان اسم "الامكانية الثنائية المنفصلة"(٣)

ب - الامكانية المحايدة أو المطلقة :

يختلف هذا الشكل للامكانية عن الشكل السابق. ليست هذه الامكانية وجودا ممكنا محضا أى وجودا فى ذاته يشكل حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلى توجد الى جانبه ولكنها ترتبط بالوجود الفعلى بل وتتحقق فيه. هذه الامكانية امكانية محايدة بمعنى انها لايمكن أن تكون امكانية "أ" و "لا أ" معا ، ولكنها إما أن تكون "أ" أو "لا أ"(٤) .

هذا هو تصور "الامكانية الواقعية" كما يراه هارتمان. لتوضيحه اكثر يرى هارتمان ان الامكانية التى نضعها فى حسابنا فى حياتنا عادة عندما ننظر للمستقبل ليست هى الامكانية الواقعية بالمعنى القوى ولكنها امكانية "جزئية". هذه الامكانية الجزئية اما أنها "امكانية معرفية" أى النظرة الجزئية لموقف واقعى معطى أى

---

(1) GdO, S. 106, 107
(2) MuW, S. 27
(3) Ibid, S. 42
(4) Ibid, S. 42

معرفة جزئية بسلسلة الشروط التى تجعل شيئا ما "ممكنا واقعيا" أو "امكانيـة واقعيـة ولكنها جزئية" هذه الامكانية ليست امكانية معرفية تقوم على عدم معرفتنا بكل سلسلة الشروط الواجب توفرها لكى تتحقق الامكانية الواقعية بالمعنى القوى، ولكنها امكانية واقعية جزئية من حيث أن حدوث الشروط او العلاقات يظهر تعاقبا زمانيا موضوعيا.

"فما يكمن فى المستقبل والذى تنتمى صلاته إمكانيته الكاملة قد تأخر حدوثه "وبما أننا لسنا على ثقة من حدوثه فإن إمكانية حدوثه تبقى دائما إلـى جانب إمكانيـة عدم حدوثه كلاهما ممكن ولكن هذه ليست أيضا سوى "الامكانية المنفصلة" وليست "الامكانية الواقعية بالمعنى القوى".[1]

مما سبق يتضح أن هارتمان يعنى بالإمكانية الواقعية ليس ماهو ممكن فـى ذاته ولكن ماهو ممكن على أساس وشروط تجعله ممكنا واقعيا.

ولكن هذه التى يطلـق عليها هارتمـان "امكانيـة جزئيـه" هـى المعنـى الـذى نستخدمه عادة عندما نقول أن شيئا ما ممكن – يرفض هارتمان هذا المعنـى ويـرى أن الإمكانية الواقعية لاتعنى ماهو ممكن فـى ذاتـه ولكـن مـاهو ممكـن علـى أسـاس وشروط. هذا الأساس هو حتمية الواقـع القائمـه وهـذه الشـروط التـى تجعلـه ممكنـا يجب أن تكون جميعا متحققة بالفعل فى الواقع بحيث أنه متى كانت إحدى الشروط لم تتحقق بعد تحققا واقعيا فعليا لم يكن ممكنا واقعيا بعد.[2]

يوضـح بـالاوف Ballauff معنـى "الامكانيـة الواقعيـة" التـى ترتبـط بتحقـق جميع الشروط بالفعل على النحو التالى :

لنفترض أن هناك محاضره أكاديميه ستلقى فـى المسـاء، لكـى يتحقـق هـذا الحدث لابد من تحقـق سـائر الشـروط الضروريـة لحدوثـه، فمثـلا يجـب أن يعلـم الحاضرون مسبقا بميعاد المحاضرة ويجب أن يسمح وقت كـل منهـم بحضـور هـذه المحاضره. كل منهم يجب أن يـأتى بوسيلة مـا إمـا سيرا علـى الأقدام أو بسيارة خاصة أو بالقطار... الخ. يجب على المحاضر أن يأتى هو الآخر، يجـب أن يكـون الضـوء كافيـا ويجـب أن تكـون هنـاك "جامعـة" أو "معهـد" أو "مكـان مـا" تلقى فيـه المحاضرة.. وهكذا إلى آخره من الشروط التى لو لم يتوفـر احداهـا لمـا تحقق هـذا الحدث – إلقاء المحاضرة– كأن تتعطل سيارة المحاضر مثـلا بصـورة لاتسـمح لـه

---

(1) Ibid, S. 146, 147
(2) Ibid, S. 46

بالوصول إلى مكان المحاضره أو ألا يكون هناك مكان يصلح لإلقاء المحاضرة أو ينقطع التيار الكهربائى. فى هذه الحالة يصبح تحقق هذا الحدث -وفقا لهارتمان - "غير ممكن" لعدم توفر سائر الشروط التى بدونها تنتفى صفة "الإمكانية الواقعية".[١]

"الإمكانية الواقعية" لدى هارتمان ليست الوجود الممكن بصفة عامة ولكنها الوجود الممكن الآنى والمكانى الحاضر.[٢]

ولكن هذا التصور الذى يقدمه هارتمان للإمكانية الواقعية ليس سوى الوجود الواقعى نفسه "الوجود الواقعى وجود محدد هنا والآن"[3]. نعم يرى هارتمان أن الوجود الواقعى وجود "ممكن" و"فعلى" فى نفس الوقت بل و"ضرورى" أيضا، فإذا كان الوجود الممكن هو الوجود الممكن الآنى والمكانى الحاضر، فالوجود الواقعى الفعلى أيضا وجود محدد هنا والآن. فإذا كانت "الامكانية الواقعية" تعنى امكانية شيء ما أو حادثة فى علاقة واقعية محدده فى زمان ومكان محددين، أى ليست امكانية عامة - امكانية وجود أو عدم وجود - فالوجود الفعلى أيضا لايعنى لدى هارتمان وجودا فعليا بصورة عامة ولكن الوجود الفعلى المحدد لـ أ فى علاقة واقعية محددة، أى فى زمان ومكان محددين بحيث أن ماهو فعلى فى علاقة واقعية فى زمان ومكان آخر ليس له نفس المحتوى الأول، فهذا الوجود الفعلى الآخر ليس الوجود الفعلى لـ أ ولكنه الوجود الفعلى لـ ب ، ومتى كان أ فعليا على هذا النحو فان هذا لايعنى فقط أنه ليس غير فعلى ولكن يعنى أيضا أنه لايمكن أن يكون غير فعلى أو غير موجود. نعم من الممكن ألا يكون موجودا فعليا على هذا النحو فيما بعد، أو لم يكن قبل ذلك ولكنه عندئذ لايكون أ ولكن ب وذلك حين يدخل فى تحديد زمانى مكانى آخر.[٤]

من هذا التعريف الذى يقدمه هارتمان للوجود الفعلى الواقعى، نستطيع استنتاج المعنى الذى يقدمه للوجود الضرورى الواقعى "مالايمكن أن يكون بخلاف ماهو عليه".*

---

[1] Ballauff, Theodor "Nicolai Hartmanns Philosophie der Natur" in "Philosophia Naturalis" Band II Westkulturrverlag Anton Hain 1952, S. 122

[2] MuW, S. 120

[3] Ibid, S. 120

[4] Ibid, S. 120, 21

* لايعنى هارتمان بالوجود الواقعى الضرورى المعنى الذى التصق بفكرة الضرورة فترة ليست قصيرة من الزمان حين كانت "الضرورة" تعنى "الضرورة العلية الغائية" المرتبطة بالقوى الدينية الغامضة والتى تولت الفيزياء الحديثة دحضها. (راجع MuW, S20) فلقد وضع "هرقليطس" بذورها الأولى وكان يعنى بها قوة عليا مسيطرة ليست ذات دلالة مادية أو واقعية بل قوة خارجية تحقق فعلها فى الوقت المناسب، فهى سلطة إلهية تتدخل لحل أى اشكال فى موقف انسانى، ثم تناولها "بارمنيدس" من بعده بمعنى القوة الغريبة التى تربط العالم فى أشكال محددة، فهى مايحدد أن العالم عالم لاحركة فيه ولاحاجة به الى علة تدفع بالحركة الأولى

مايعنى به هارتمان أن الوجود الواقعى وجود ضرورى أن حوادث الواقع تنطوى على حتمية وقوعها بنفس الطريقة التى حدثت بها ولم يكن من الممكن ان تحدث بشكل آخر.[1] لايعنى هارتمان بحوادث الواقع الحوادث الفيزيقية فقط ولكن الحوادث العقليه والنفسية والمادية، فهى جميعا حوادث واقعية لها حتميتها بمعنى أنها لم يكن من الممكن أن تحدث بشكل آخر.

الضرورة الواقعية -مثلها مثل الإمكانية الواقعية - لاتتميز عن الوجود الفعلى الواقعى سوى فى أنها تأخذ شكل العلاقه، لاتفهم إلا فى تركيب علائقى، فالواقع "ضرورى" على أساس شيء ما ليس ضروريا فى ذاته، وحيث أننا لايمكن أن نرتد بسلسلة الأسباب إلى ما لانهاية، فإن الأساس الأول الذى تنتهى عنده هو الوجود الفعلى، فإمكانية وضرورة أ تفترض وجوده الفعلى، فكل ماهو ممكن أو ضرورى هو كذلك بالنسبة للوجود الفعلى.[2]

مما سبق يرى الباحث أنه بالنظر إلى معنى الوجود الواقعى كما يحدده هارتمان نمطيا يمكن القول أن الوجود الواقعى ليس فى حقيقته سوى وجود فعلى، أو أنه على الأقل النمط السائد الذى يمكن القول أنه يحدد جوهر الوجود الواقعى، فالضرورة الواقعية كما لاحظنا تفترض وتعتمد على الوجود الفعلى الواقعى. أما أن الوجود الفعلى وجود ممكن فى نفس الوقت فلا معنى له، ذلك أن هارتمان برفضه أن تكون "الامكانية" امكانية عامة فى ذاتها -امكانية حدوث أو عدم حدوث- وهو المعنى الشائع المفهوم للإمكانية، وفى اشتراطه وجوب تحقق كل سلسلة الشروط التى تجعل من شيء ما ممكنا وفعليا فى نفس الوقت، لم يترك "للإمكانية الواقعية" صفة تميزها اللهم إلا صفة إعتمادها -مثل الضرورة- على الواقع بينما الوجود الفعلى قائم فى ذاته وهى الصفة التى تضعف منها بصورة أكبر وتجعل النمط

فتؤدى الى الخلق (راجع : أمين العالم "فلسفة المصادفة" دار المعارف بمصر ص ٥٢)،أما أرسطو فقد أقام هوية بين الأبدى والضرورى، فالله أبدى والسماء أبدية، اذن كلاهما ضرورى ضرورة مطلقة. الضرورة لديه قاصرة على عالم مافوق القمر أما العالم أسفل القمر فمحل للكون والفساد ومجال للممكن، الجواهر المتكونة والفاسدة ليست ضرورية لأنها يمكن أن تكون بالقوة فهى تارة تكون وتارة لاتكون، أما الكائنات الأبدية فهى وحدها الثابتة غير المتحركة التى لازمن لها والحائزة على الضرورة الحقة (المرجع السابق ص ٦٨-٦٩) هذه الضرورة اللاهوتية ورثتها الأفلاطونية المحدثة ممثلة فى فكرة الفيض، واكتملت بعدها هذه الضرورة الميتافيزيقية اللاهوتية من خلال الفلسفة المسيحية الى أن تولت الفيزياء دحضها. يرى هارتمان أن الضرورة يجب أن تتحرر من كل عبء تأملى ومن كل منهج على أو لاهوتى وتكون ضرورة محايدة أى توجد فى العالم الواقعى الذى نحياه وفى الوجود المثالى أيضا. MuW, S. 40

(1) MuW, S. 40
(2) Ibid, S. 48, 67

الفعلى هو النمط السائد مما يجعلنا نتساءل : ما الذى أضافه نمط "الامكانية الواقعية" فى تحديد جوهر الواقع؟

نقطة أخرى يضيفها الباحث: وهى أنــه بغض النظر عما يحاول الباحث اثباته وهو أن الوجود الفعلــى هـو النمـط السـائد الـذى يحـدد جوهـر الواقـع ، أو أن الواقع لايتحدد نمطيا سوى بأنه وجود فعلى ، فإن هارتمان ليس واضحا فيما يتعلـق بتصوره لهذا الوجود الفعلى الواقعى. فهو من ناحيه يرفض بنصـوص صريحـة أن يكون الوجود الفعلى مرادفا للوجود الفعلى القائم Existenz الذى لايعنى سوى مـاهو ظاهر أو حادث، ومن ناحية أخرى نجد نصوصا تحمل هذا المعنى.

يقول هارتمان :

" لايمكن فهم هذا النمـط -يقصـد نمـط الفعليـة الواقعيـة- إلا إذا أخـذ شـكل معطى واضح فإليه تنتمى المعطيات والحوادث والأقـدار وثقـل الحياه بكـل ثرائهـا، فالوجود هنا البشرى بكل ديناميكيته هو أكبر دليل على الفعلية الواقعية، كل شـواهد الواقع شواهد فعلية. هنا يكمن السبب لم للخبرة فـى حياتنـا العامـة هذا الثقل وتلـك الأهمية على كل الجواهر العامة والقبلية"[1]

ويقول فى موضع آخر :

" الوجود الفعلى هـو الوجـود هنـا لكـل موجـود فـى مكانـه الخـاص بالعـالم المكانى الزمانى دون النظر إلى التفرقة بين الوجـود الكـامل والوجـود غيـر الكـامل ودون النظر إلى ماإذا كان هذا الوجود حادثه أو واقعة متصلة أو شىء ثابت بصفـة نسبية".[2]

وفى موضع ثالث :

" لايمكـن فهـم الوجـود الواقعـى -سـواء أكـانت واقعيـة الأشـياء الماديـه أو الكائنات الحية إلا فى صيروره ذاتيه مستمره. لكل شىء بداية ونهاية ، ظهـور فـى الوجود وعدم، فالحركة والصيروره هى النمط الكلى لوجود الواقع ".[3]

قـد تكـون هـذه النصـــوص هـــى مـــاجعلت باحثـــا مثـــل جوجنـــبرجر Güggenberger يذهب إلى أن هارتمان ينظر إلى العالم الواقعى من حيـث الجوانـب الظاهرة وحوادثه. نعم هذا الفهم – كما يلاحـظ جوجنبرجر Güggenberger يجعـل

1) Ibid, S. 54
2) Ibid, S. 50
3) Ibid, S. 141

الواقع بعيدا عن أى فهم ميتافيزيقى له ولكنه من ناحية أخرى يحيله إلى مجرد طبقة فيزيائيه خارجية دون أن يلمس جوانبه الأخرى. الواقع على هذا النحو مجرد صيروره حوادث وعالم ظواهر.[١]

إلا أن هارتمان من ناحية أخرى يقدم نصـ ـصا تختلف تماما مع هذا الفهم.

يقول هارتمان :

" ليست الأشكال المعطاة للوجود الفعلى غير الوجود الفعلى نفسه، الوجود الفعلى يعطى فقط لأشكاله المعطاه صفته النمطية ... من هنا لم يكن مرادفا للوجود الفعلى القائم Existenz الذى لايعنى سوى ماهو ظاهر أو حادث.[٢]

ويقول فى موضع آخر :

" للواقع أشكال أخرى غير الواقع الفيزيقى ".[٣]

وبعد، فإن عدم الوضوح الذى يراه الباحث يكتنف تحديد نمط الوجود الفعلى يجعل الباحث يثير سؤالا آخر : إلى أى مدى استطاعت الأنماط تحديد جوهر الوجود؟

وضع المصادفة بين أنماط الوجود الواقعى :

قلنا فى البداية أن عدد أنماط الوجود -وفقا لهارتمان- ستة. لايمكن كما يلاحظ هارتمان بحث أنماط الوجود من خلال نمطى الممكن والفعلى فقط، فإذا كانت "الفعلية الواقعية" تشكل لدى هارتمان النمط الأساسى بين سائر الأنماط، فإنه يضع نمط " غير الفعلية" نمطا مقابلا له. يرى هارتمان فى تحديده لهذا النمط أنه مثل نمط "الفعلية" من حيث أنه يتجرد من علاقات الارتباط التى تحكم الأنماط العلائقية، إلا أنه من ناحية أخرى لايستقل أو يتجرد عن نمط "الفعلية" ولكنه يكتسب معناه من علاقته بالنمط الموجب فهو نمط فى ذاته غير واضح المعالم لايكتسب وضوحا إلا من خلال النمط الموجب المقابل له وهو نمط الفعلية الواقعية.[٤]

ومن ناحية أخرى يضع هارتمان فى مقابل "الإمكانية" نمط "غير الإمكانية " يتصفان معا -بالإضافة لنمط الضروره- بأنها أنماط علائقية. فكما أنه لاوجود

---

(1) Guggenberger, Alois "Der Menschengeist und das Sein" Erich Wewel Verlag, Munchen, 1942, S. 129, 130

(2) MuW, S. 54

(3) Ibid, S. 40

(4) Ibid, S. 55

لضرورة أو امكانية فى ذاتها وإنما على أساس شيء آخر، فكذلك لاوجود لوجود "غير ممكن" فى ذاته وإنما على أساس شيء آخر.[1]

فإذا وصلنا إلى "المصادفة" فإن الباحث يزعم مرة أخرى أن تحليل هذا النمط -كما يقدمه هارتمان- يؤكد فكرة الباحث وهى أن الوجود الواقعى- وجود فعلى فى أساسه وهو ماسنحاول أن نبينه الآن.

يتفق هارتمان مع الفهم العام للمصادفة* من أنها النمط المقابل للضرورة، فالمصادفة تعنى لديه سلب الضرورة [2] على هذا النحو ينظر إليها هارتمان وبهذا المعنى يقدم لها تعريفا : "المصادفه هى مايقف على طرف نقيض مع قيام العلاقات بين الحوادث والتقنين والارتباط فى العالم الواقعى" المصادفة على هذا النحو مصادفة واقعية ممكنة فى ذاتها دون أى تناقض داخلى لاتخص سوى ميدان الوجود الواقعى، فلا وجود لها ولاتظهر فى ميدان الوجود المثالى[3] فمن حيث أنها خاصة بالعالم الواقعى فقط فإنها تعنى إلغاء كل حتميه وكل صور الإعتماد القائمة فى هذا العالم، فهى تفتت العالم إلى حوادث متناقضة متفرقة غير مرتبطة، تجعلنا ننظر للوجود كوجود لارابط له. بهذا المعنى كانت المصادفة سلبا للنمط المقابل لها وهو نمط الضرورة.[4]

يرى هارتمان أن "المصادفه" نمط مشكل ، أو لانستطيع القول أنها نمط علائقى كالإمكانية والضرورة ولا أنها نمط مطلق كالفعلية وغير الفعلية ولكنها نصف هذا ونصف ذاك، فهى من ناحية بحكم تعريفها لاتتأسس فى قيامها على شيء، ومن ناحية أخرى يرى هارتمان أنها من الممكن بل يجب أن تكون مصادفة

---

[1] Ibid, S. 41

* يجدر بنا أن نشير الى أن مفهوم المصادفة لم يتضح اتضاحا حقيقيا قبل ارسطو الذى قدم أول نظرية للمصادفة فى الكتاب الثانى من الفيزيقا بين الفقرة "ب ١٩٥" والفقرة " أ ١٩٨". أما عن الفلاسفة قبل أرسطو- مثل أمباذوقليس وديمقريطس - فلم يقدم أحدهما نظرية كاملة للمصادفة ولكنها مجرد اشارات عامة تتعلق بالمصادفة وأشار لها أرسطو. المصادفة عند أرسطو ذات دلالة عملية انسانية تأخذ طابعا غائيا، فعلى الرغم من اختلاف دلالة المصادفة وتنوعها داخل مذهبه فان مفهومها العام عنده أنها الفعل الآلى الذى يأخذ صورة القصد والتدبير(راجع : محمود أمين العالم. "فلسفة المصادفة" دار المعارف ص ٤٠، ٤١)

[2] MuW, S. 35, 84
[3] Ibid, S. 35, 36
[4] Ibid, S. 80

شيء ما. من هنا رأى هارتمان أن المصادفة هي الوجود البسيط أو عدمه، هي الوجود هنا أو عدم الوجود المحدد لشيء ما، هي الحادثة أو اللاحادثه، هي الوجود القائم Existenz أوعدمه ، وهذا يعني -وفقا لهارتمان- أن المصادفة ليست شيئا آخر سوى الوجود الفعلي أو غير الفعلي لشيء ما، كما تعني أيضا مايمكن أن يكون ضروريا، ممكنا أو غير ممكن[1] . من هنا رأى هارتمان أن المصادفة كنمط ليس لها مكان محدد ولكنها من الممكن أن تحتل مكان أي نمط آخر.[2]

مايعنيه هارتمان هو أنه إذا كانت "المصادفة" تلغي وتقوض العلاقات الوجودية، لم تكن على هذا النحو سلبا أو نفيا "للضرورة" فحسب وهو النمط المقابل لها ولكن سلبا لسائر الأنماط العلائقيه.[3]

ولكن السؤال الآن :

" أين تقوض المصادفه العلاقات الوجودية ؟

يجيب هارتمان :

" على حدود ميدان الوجود، فهي الحد الأول الذي يبدأ منه الوجود الواقعي هذا الحد الأول ليس "ضروريا" ولكنه "فعلي" أو "مصادفة".[4]

يمكن توضيح هذا بصورة أكثر على النحو التالي :

حين رأى هارتمان أن الوجود الممكن والوجود الضروري كلاهما "ممكن" و"ضروري" علىأساس شيء آخر وأنه لابد لسلسلة الشروط أن تكون لها بداية، إذ لايمكن أن يستمر التسلسل إلى مالانهاية، رأى هارتمان أن هذا الحد الأول لسلسلة الشروط التي تجعل من الوجود وجودا ممكنا وضروريا ليس ممكنا ولاضروريا، إذ لاوجود خلفه لعنصر آخر يجعله ممكنا أو ضروريا هذا "الحد الأول" يراه هارتمان "فعلي الوجود" ولكنه "مصادفة". هذا الوجود "فعلي بالمصادفة" لأنه لم يتحدد بعد - لم يصبح ضروريا. فالوجود الواقعي في كليته وجود محدد لايحدده إلا الواقع ذاته. ليس الوجود "الممكن" و"الضروري" هما فقط كذلك على أساس الوجود الفعلي ولكن الوجود الفعلي أيضا ممكن وضروري في نفس الوقت على أساس وجوده الفعلي.[5]

---

(1) Ibid, S. 83
(2) Ibid, S. 87
(3) Ibid, S. 80
(4) Ibid, S. 84
(5) Ibid, S. 212

الوجود الفعلي الضروري هو الوجود داخل الميدان، أما الحد الأول الذي بدأ منه الوجود فوجود فعلي لم يصبح وجوديا ضروريا بعد، لذا فهو وجود بالمصادفة.[1]

الواقع أن هارتمان في مسألة "الحد الأول" يناقش مسألة قديمة هي "أصل العالم"[2] هل يجب أن يكون أساس الوجود الضروري وجودا ضروريا أيضا؟

يرى الباحث هنا نقطتين :

١- يقترب هارتمان هنا في مسألة أساس العالم من فكره هيجل عن "المطلق"، فكما رأى هارتمان أن أساس العالم ليس ضروريا ، إذ لايوجد وراءه مايحدده من حيث أنه أساس العالم، كذلك رأى هيجل ان المطلق هو ماهو حر بالمعنى الحقيقي، إذ لاوجود لما يحدده من الخارج، ومن ثم رأى هارتمان أن أساس العالم ليس ميدان الممكن، وكذلك رأى هيجل أن المطلق ليس ميدانا للممكنات - رغم اختلاف تصور كل منهما للممكن.[3]

٢- يقف هارتمان في رفضه لضروره أساس الوجود موقف الرفض للدليل الكوزمولوجي المشهور على وجود الله.*

---

(1) Ibid, S. 203, 204 (2) E, S 722

(3) Cohen,Morris "Possibility in History" in VII Congress of Philosophy, 1930, Oxford University Press P.20 بشأن فكرة هيجل راجع :

* لقد وجدت الحجة الأنطولوجية المشهورة على وجود الله عبر تاريخ الفلسفة اهتماما كبيرا من أبرز الفلاسفة بين مؤيد ورافض لها، فلقد ظلت منذ أن وضعها القديس انسلم ١٠٨٧ مقبولة عدة مئات من السنوات الى أن جاء توما الاكويني في القرن ١٣ ودحضها، ولكنها عادت مرة أخرى على يد ديكارت الذي قدم لها صياغة تقترب كثيرا من صياغة القديس أنسلم دون أن يكون قد قرأ صياغة انسلم، هذا الدفاع الذي نالته الحجة على يد ديكارت لم يقبله كانط الذي أفرد لها فصلا خاصا في كتابه الشهير "نقد العقل الخالص" تحت اسم "استحالة البرهان على الحجة الانطولوجية على وجود الله". ومازال الحجة الانطولوجية مثار اهتمام الفلاسفة وعلماء اللاهوت في الآونة الحديثة وان كانت قد، أخذت شكلا مختلفا على يد مالكولم Norman Malcolm ثم هارتشورن Hartshorne يمكن تلخيص حجة أنسلم - التي لاتختلف صياغته للحجة في جوهرها عن صياغات الفلاسفة الذين تلوه - على النحو التالي : "الله هو ما لايمكن تخيل أعظم منه، اذن لايمكن أن يوجد في العقل فقط لأنه إذا وجد في العقل فقط، لأمكن تخيل ماهو أعظم، وهذا يتناقض مع تصور الله ذاته. اذن الله الذي لاوجود لما هو أعظم منه يوجد في العقل وفي الواقع معا. Barnes, Jonathan "The. Ontological Agrument" Macmillan, St. Matins Press, 1972 PP.1-3

يرى هارتمان أن الدليل الكوزمولوجى على وجود الله مبنى على خطأ فى فهم معنى أساس الوجود ، إذ ليس من الضرورى لأساس الوجود أن يكون أيضا أساسا ضروريا ولكن من الضرورى لنتيجته ان تكون كذلك. النتيجة فقط -فى العلاقه بين الأساس والنتيجة- يجب أن تكون ضرورية فبالنسبة للوجود الضرورى فإنه يكفى أن يكون الوجود الفعلى أساسا له، فالأساس الأول لكل نتيجة ضرورية فى العالم ليس فى حاجة لأن يكون أساسا ضروريا، بل يكفى أن يكون أساسا فعليا.[1]

نقطة أخرى يضيفها هارتمان :

يمكن معرفة الوجود الضرورى الذى يحدد وجوده الفعلى ضرورته من حيث أنه معطى لنا، أما أن نصعد من هذا الوجود الفعلى الضرورى إلى أساس ضرورى مطلق أو إلى جوهر ضرورى مطلق، فهذا مالايمكن لنا معرفته، بل ويتخطى كل حدود المعرفة التى يشكل الفكر البشرى حدودها. فإذا كانت حدود الوجود تتخطى حدود المعرفة ففى ذلك برهان على أن أساس العالم مما يتخطى حدود معرفتنا وفى ذلك كشف للوجود فى ذاته أو للواقع فى ذاته.

يقيم جوجنبرجر Guggenberger مقارنة هنا بين تناول كل من كانط وهارتمان لهذه المسألة، مسألة أصل أو أساس العالم. يمكن تلخيصها على النحو التالى .

لقد شكلت مسألة أصل عالم الخبرة المكانى الزمانى " هل هو جوهر ضرورى مطلق أم لا؟ مشكلة لدى كلا الفيلسوفين وان كان كل منهما قد قدم لها حلا يختلف عن الآخر.

١- لقد اتفق كلاهما على أن أساس العالم لايوجد داخل العالم وعلى أن المعرفة لاتتخطى حدود عالم الخبرة ومع هذا ذهب هارتمان إلى أن أساس الوجود فعلى أو مصادفة له نفس شكل وجود الفعلية الواقعية القابلة للمعرفة أى داخل حدود العالم ولكن من أين لنا أن نعرف هذا، إذا كان أساس الوجود أساسا يتخطى حدود المعقول أو الفهم العقلى لفعلية الوجود؟ يرى هارتمان أن "الفعلية الواقعية" كأساس للوجود تصبح "فعلية واقعية فى ذاتها" لها نفس شكل الوجود اعتمادا على مبدأ يسميه " التجانس الأنطولوجى للوجود" الذى وفقا له لايتغير

---

[1] MuW, S. 86

شكل أو طريقه الوجود، كل ماهناك أنــه يصبـح خـارج نطـاق المعرفـة العقليـة ويدخل فى نطاق اللامعقول. أما كانط فقـد أخضـع هـذه النقطـة لنقده ورأى أن فعليـة الوجـود لاتكشـف عـن وجـود فـى ذاتـه والمعرفـة النظريـة غيـر مؤهلـة للحديث عن أساس وجود العالم.

٢- إذا كانت حدود المعرفة لدى هارتمان هى حدود العقل البشرى، فإنه يجـب إذن على (ratio العقـل البشـرى) أن يصمـت بـإزاء اسـاس العـالم، أمـا كـانط فعلـى العكس رأى أن هذه الفكرة النظرية تلح بنفسها علـى العقل الـذى لايستطيع أن يصمت بإزائها.

٣- لايتفق كانط مع هارتمان فى أن أساس العالم أساس "فعلـى" ، فلـو افترضنـا أن كان العالم بالنسبة لمعرفتنا اكثر من مجرد عالم ظواهر، لكان يجب أن نقبل أن يكـون للعـالم جوهـر ضـرورى مطلـق، فالمسـألة بالنسبة لكـانط ابسـتمولوجية محضة لاتكمن -مثل هارتمان- فى أن أساس العالم غير ضرورى وإنما تكمن فى عدم قدرتنا علىمعرفتنا، أما المسألة بالنسبة لهارتمـان فمسـألة انطولوجيـة تكمن فى أن أساس العالم لايمكن ان يكون ضروريا.[١]

للباحث على تصور هارتمان للمصادفه بعض الملحوظات :

١- كـان مـن الأفضـل فـى تحديـد هارتمـان للمصـادفـة أن يقــول - لا أنهـا تلغـى وتقوض العلاقات الوجودية- أنها توجد حيـث لاتوجـد العلاقـات علـى أطـراف ميـدان الوجـود وهـو مكانهـا المحـدد الـذى يكـون الوجودالفعلـى فيـه - وفقـا لهارتمان- وجودا غير ضرورى بعد.

٢- ميدان الوجود الواقعى -وفقا لهارتمان- ميـدان الأشـياء الفرديـة- حـوادث أو أشياء أو كائنات حية، وليس ميدان علاقـات مثـل ميدان الوجـود المثـالى كمـا سنرى. أين يمكن - فى مثل هذا الميـدان أن نجـد هـذا الحـد الأول للميدان - الذى يتحدث عنه هارتمان - لكى نقول هنـا توجـد المصادفـة علـى حـدود هـذا الميدان.

٣- يقوم الدليل الكوزمولوجى على وجود الله - وفقا لهارتمان - علـى خطـأ فـى فهـم معنـى الوجـود إذ ليس مـن الضـرورى لأسـاس الوجـود أن يكـون أيضـا ضروريا ولكن من الضرورى لنتيجته أن تكون ضروريه. النتيجة فقـط - فـى

(1) Guggenberger, Alois "Der Menschengeist und das Sein" SS. 187-196

العلاقة بين الأساس والنتيجة يجب أن تكون ضرورية، فالأساس الأول لكل نتيجة ضرورية فى العالم ليس فى حاجة لأن يكون أساسا ضروريا، بل يكفى أن يكون أساسا فعليا.

يجد الباحث فى كلام هارتمان هذا تنافيا لقواعد المنطق التى تجعل المقدمات دائما مسلمات وبديهيات، أى ضرورية لانبرهن عليها .

٤- الوجود الواقعى وفقا لهارتمان وجود حتمى. يرى الباحث فى قيام حتمية الوجود الواقعى الضرورى على المصادفة - كأصل أول للأشياء وكأساس لسلسلة الشروط التى تجعل الوجود ضروريا - تصورا غريبا ليس من السهل قبوله.

٥- يجد الباحث فى مبدأ هارتمان "التجانس الأنطولوجى" للوجود دليلا على أنه كان يجب لأساس العالم أن يكون ضروريا أيضا، إذ كيف يمكن أن يكون الوجود اللامعقول وجودا غير ضرورى وأن يكون له نفس طريقة وشكل الوجود المعروف الفعلى والضرورى والممكن معا، فإذا أراد هارتمان لشكل وطريقة الوجود المعروف أن يكون هو ذاته شكل وطريقة الوجود اللامعقول، فإنه يجب أن يكون الوجود اللامعقول وجودا ضروريا وممكنا فى نفس الوقت

٦- جعل هارتمان سائر الحوادث العقلية والنفسية حوادث ضرورية تنطوى على حتمية وقوعها يسلب من الانسان حريته وهو ما يتنافى مع نظرة هارتمان للحرية الانسانية .

العلاقات النمطية للواقع:

يرى الباحث أن هارتمان بهذا القدر - يكون قد حدد الطبيعة النمطية لميدان الوجود الواقعى ومن ثم فليس فى حاجة الى أية إضافة. رأى هارتمان مع هذا أن جوهر الوجود الواقعى لم يتحدد بعد وأن تحديده يتطلب أولا إبراز العلاقات المتداخلة بين الأنماط - هذه العلاقات لا يأخذها هارتمان كمبادىء مسلم بها ولكنه يقدم عليها برهانين، برهانا صوريا وآخر ماديا.

رأى هارتمان أن العلاقات القائمة بين الأنماط - بصفة عامة - لاتتعدى ثلاث علاقات هى " علاقة الإستبعاد " والتى تعنى أن نمطا ما يمكن أن يتعارض مع نمط آخر.

ثم علاقة التضمن " والتى تعنى أن النمط (أ) مثلا يمكن أن يتضمن النمط (ب) دون أن يكون العكس صحيحا "، ثم "علاقة المحايده". مانعنيه بأن نمطا ما يقف بصورة محايدة تجاه نمط آخر أنه يسمح بنقيضه.(1)

رأى هارتمان أن الوجود الواقعى لايتحدد إلا من خلال العلاقتين الأولى والثانية فقط، إذ لاوجود لعلاقة المحايدة فى ميدان الوجود الواقعى من هنا فقد وضع هارتمان المبادىء الثلاثة التى تعبر عن العلاقات النمطية القائمة فى ميدان الواقع على النحو التالى:

١- لا وجود لعلاقة المحايدة فى ميدان الواقع، فلا يمكن لأى نمط أن يقف موقفا محايدا بالنسبة لأى نمط آخر.

٢- تتعارض كل أنماط الواقع الموجبة مع أنماط الواقع السالبة والعكس. عن هذا المبدأ تتفرع أربعة قوانين أخرى تظهر الأهمية الجوهرية لهذا المبدأ ويسميها هارتمان " قوانين الإستبعاد المفارقة Paradoxe AusschluBgesetze " تنص على مايلى:

أ- كل ماهو غير فعلى لايمكن أن يكون ممكنا.

ب- كل ما هو فعلى فإن عدم وجوده غير ممكن.

جـ- ماوجوده ممكن لايمكن أن يكون غير فعلى.

د- ما عدم وجوده ممكن لايمكن أن يكون فعليا.(2)

٣- تتضمن كل الأنماط الموجبة بعضها وتتضمن كل الأنماط السالبة بعضها

يتفرع عن هذا المبدأ أيضا ستة قوانين يسميها هارتمان " قوانين التضمن المفارقة Paradoxe Implikationsgesetze " نصها كالتالى:

أ - ماهو ممكن الوجود واقعيا فهو أيضا فعلى الوجود بصورة واقعية.

ب - ما يوجد وجودا فعليا فى الواقع يوجد أيضا وجودا ضروريا فى الواقع.

---

(1) MuW, S. 111

(2) Ibid, S. 112, 113

جـ - ما يوجد وجودا ممكنا بصورة واقعية فإنه يوجد أيضا وجودا ضروريا بصورة واقعية.

د - ماعدم وجوده ممكن واقعيا فإنه أيضا غير فعلى بصورة واقعية.

هـ- ماهو غير فعلى واقعيا فإنه أيضا غير ممكن واقعيا.

و - ماعدم وجوده ممكن فإنه أيضا غير ممكن واقعيا.[1]

مايأمل الباحث إظهاره - كما قلنا في المقدمة. أى هذه المبادىء التى يقدم هارتمان براهينه عليها ماهى إلا عرض أو تفسير لجوهر الواقع النمطى الذى تحدد بالفعل من خلال تحديد هارتمان لمعانى الأنماط وأن هذه القوانين والبراهين لم تضف شيئا.

ينطلق هارتمان فى براهينه على هذه القوانين مما أسماه (قانون انقسام الإمكانية الواقعية das Spaltungsgesetz der Realmöglichkeit) والذى يعتبره واقعة مسلم بها أو حقيقة مؤكدة[2] يبرهن به على المبدأ الثانى "مبدأ الاستبعاد" ثم يبرهن على "قوانين التضمن" إعتمادا على برهانه على مبدأ الاستبعاد. أما علاقات المحايده فيراها هارتمان تسقط بذاتها لتعارضها مع منطوق قانون انقسام الإمكانية الواقعية.[3]

سيلاحظ معنا القارىء -وهو مايأمل الباحث فى إظهاره- أن قانون انقسام الإمكانية الواقعية ليس سوى صياغة أخرى لمعنى الإمكانية الواقعية التى ليست فى حقيقتها سوى معنى الوجود الفعلى الواقعى، مما يعنى أن هارتمان إنما يؤكد بقوانينه فكرة الباحث وهى أن الوجود الواقعى ليس سوى وجود فعلى. من هنا فإننا لن نحتاج لإظهار هذا سوى لعرض صياغة هارتمان لقانون انقسام الإمكانية الواقعية ولبرهانه على المبدأ الثانى -دون حاجة إلى الخوض فى سائر براهينه- ذلك أنه إذا كان البرهان على المبدأ الثالث يقوم على البرهان على المبدأ الثانى وكان البرهان على المبدأ الأول مشتقا من معنى قانون الإمكانية الواقعية، لم نكن فى حاجة لعرضها لكى نخرج بالنتيجة وهى أن الوجود الواقعى لدى هارتمان وجود فعلى فى أساسه.

---

(1) Ibid, SS. 114 - 117.
(2) Ibid, S. 118
(3) Ibid, S.133

يقول هارتمان فى صياغته لقانون انقسام الإمكانية الواقعية .

تنقسم الإمكانية الواقعية إلى نمطين متمايزين هما : امكانية الوجود (+) وإمكانية عدم الوجود (–) نعنى" بالوجود وعدم الوجود" "الفعلية وعدم الفعلية" ، وهذا يعنى أن امكانية الوجود تعنى امكانية الوجود الفعلى والتى تختلف عندئذ عن امكانية عدم الوجود الفعلى. كلا النمطين يقف على طرف نقيض مع الآخر ومن ثم يمكن القول :

١– أى ماهو ممكن بصوره واقعية فإن عدم وجوده ليس ممكنا فى الواقع.

٢– وماعدم وجوده ممكن فىالواقع فإنه ليس ممكنا بصورة واقعية.[١]

ولكن ليست هذه سوى الإمكانية المحايده كما سبق وحددها هارتمان والتى لاتتحقق سوى فى الوجود الفعلى.

البرهان الصورى على المبدأ الثانى :

المهم أن هارتمان بعد أن وضع – قانون انقسام الإمكانية الواقعية – كمعطى أولى ينطلق بعد ذلك إلى البرهان على أول المبادىء الأساسيه الثلاثة وهو المبدأ الثانى القائل بأن " كل الأنماط الواقعية الموجبة تتعارض مع الأنماط الواقعية السالبة"

رأى هارتمان أن البرهان على القوانين الفرعية المشتقة من هذا المبدأ كاف للبرهان على هذا المبدأ.

يضع هارتمان برهانه على النحو التالى :

لايعنى قانون انقسام الإمكانية الواقعية سوى :

أ – يتضمن الوجود الفعلى الواقعى لـ أ إمكانية وجودها ويستبعد امكانية عدم وجودها .

ب – يتضمن الوجود غير الفعلى الواقعى لـ أ امكانية عدم وجودها ويستبعد امكانية وجودها.

(1) Ibid, S. 119

فإذا عدنا إلى القانونين الأول والثانى من "قوانين الاستبعاد المتناقضة" والتى تنص على أن :

١- ماهو غير فعلى بصورة واقعية فإن وجوده غير ممكن بصورة واقعية.

٢-ماهو فعلى بصورة واقعية فإن عدم رجوده غير ممكن واقعيا.

نجد أن القانون الثانى من قوانين الاستبعاد هو نفس معنى " أ " لقانون انقسام الامكانية الواقعية وأن القانون الأول هو نفس معنى " ب ".

وإذا نظرنا إلى القانون الثالث والرابع من قوانين الاستبعاد والتى نصت على أن :

٣- ماوجوده ممكن واقعيا لايمكن أن يكون غير فعلى بصورة واقعية.

٤- ماعدم وجوده ممكن واقعيا لايمكن أن يكون فعليا بصورة واقعية.

فلن نجد سوى أنهما صياغتان أخرتان للقانون الأول والثانى ولكن بطريقة عكسية[1] انتهى برهان هارتمان.

يرى الباحث أنه بالرجوع مرة أخرى إلى هذا البرهان السابق ذكره نجد أن المعنيين الذين استنتجها هارتمان فى أ ، ب من قانون انقسام الامكانية الواقعية ليسا مشتقين من معنى القانون بقدر ماهما مشتقين من تصوره لمعنى الامكانيه الواقعية. فإذا كانت "الامكانية" ليست سوى "الفعلية" فمن الضرورى أن يتضمن الوجود الفعلى " الوجود الممكن" أى يتضمن ذاته ويستبعد نقيضه "عدم الوجود" وهو ماذكره هارتمان فى "أ"، كما أنه ينتج بالضرورة أن يستبعد الوجود غير الفعلى امكانية الوجود أى يستبعد الوجود الفعلى.

من كل ماسبق يخرج الباحث بالنتيجتين الآتيتين :

١- الوجود الواقعى -نمطيا- وجود فعلى تحدد من خلال رفض هارتمان تصور الامكانية العامة وقصره الامكانية على الوجود الفعلى المتحقق بالفعل، وجعله "الضروره" نمطا يعتمد على الوجود الفعلى الواقعى.

(1) Ibid, SS. 125 - 126

٢- لم تضف قوانين وبراهين هارتمان شيئا فى تحديد الجوهر النمطي لميدان الواقع. جوهر الواقع قد تحدد مسبقا إنطلاقا من معنى الإمكانية الواقعية والتي ليست سوى الوجود الفعلي الواقعي.

تحديد الوجود المثالي نمطيا :

انتهينا فى الفقرة السابقة إلى أن الوجود الواقعى لدى هارتمان وجود " فعلى " أو أن نمط "الفعلية" هو النمط السائد فى الوجود الواقعي.

أما أن الوجود المثالى وجود "ممكن" أو أن نمط "الامكانية" هو النمط السائد الذى يحدد الطبيعة النمطية للوجود المثالى فهو مايراه الباحث أمرا أسهل فى تحديده من البرهان على أن الوجود الواقعى فى أساسه وجود فعلى وذلك للأسباب الآتية :

١- يصرح هارتمان بنفسه أن " الامكانية الجوهرية " مفتاح فهم طبيعة وجود الميدان المثالي.[١]

٢- يجعل هارتمان لنمط الوجود الفعلى المثالى دورا ثانويا حيث يتراجع نمط "الفعلية" ويسود نمطا الامكانية والضروره.[٢]

مايريد الباحث أن يضيفه أن هارتمان لم يستطع أن يحدد طبيعة هذا الوجود "الممكن" تحديدا قاطعا، إذ بينما يجعل "عدم التناقض" معيارا "للامكانية الجوهرية" أو "المثالية" فإن تصوره للامكانية الجوهرية يؤدي بنا فى النهاية إلى أن هذا المعيار معيار غير كاف لتحديد الامكانية الجوهرية التى جعل لها هارتمان شكلين.

من هنا فإننا سنحاول أن نبين في الصفحات التالية كيف أن الوجود المثالي هو في الحقيقه "وجود ممكن" وليس وجودا فعليا أو ضروريا، فنمط الامكانية هو النمط السائد في الوجود المثالي، ولكن هارتمان من جهة أخرى لم يستطع أن يقدم لنا معيارا وافيا لتحديدها مما يجعلنا نصل في النهاية إلى النتيجة بأن ميدان الوجود المثالي غير محدد نمطيا.

---

(1) Fleischer, Helmut "Nicolai Hartmanns Ontologie des idealen Seins" Dissertation der Universitat Erlangen-Nurnberg 1954 - S. 20

(2) MuW, S. 292

الامكانية الجوهرية :

رأينا فيما سبق أن لدى هارتمان شكلين للامكانية : "الامكانية المحايده" أو "المطلقه" وهى تلك الامكانية التى لاتشكل حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلى ولكنها الامكانية التى تتحقق فى الوجود الفعلى وهى الامكانية الواقعية التى جعل هارتمان معيارها تحقق سلسلة كاملة من الشروط تحققا فعليا فى الواقع، ثم "الامكانية المنفصلة" والتى تعنى أن امكانية الوجود وامكانية عدم الوجود متساويان، كلاهما ممكن، كل من "أ" و " لا أ" ممكن فى ذاته دون أن يتحولا معا إلى وجود فعلى، فالامكانية المنفصلة وجود ممكن فى ذاته مستقل عن الوجود الفعلى.

رأى هارتمان أن هذه الامكانية المنفصلة هى "الامكانية الجوهرية" أو "امكانية الوجود المثالى". يشرحها هارتمان بمثال من الرياضيات على النحو التالى .

يمكن القول بشأن خصائص المثلث :

١- من الممكن أن تكون هناك زاوية مقدارها ٩٠ °. ٢- من الممكن ألا تكون هناك زاوية مقدارها ٩٠ ° . كلا القولين يعبر عن جوهر المثلث، من هنا كانت هذه الامكانية "امكانية جوهرية" لاصلة لها بالوجود الواقعى، وإنما يكمن معيار صدقها فى عدم التناقض.(١)

هذا التحديد الذى يضعه هارتمان للامكانية الجوهرية يثير عده تساؤلات :

١- إلى أى مدى تسود هذه الإمكانية ميدان الوجود المثالى ؟

٢- ماهو موضعها إلى جانب بقية الأنماط ؟

٣- إلى أى مدى يصح " عدم التناقض " معيارا لها ؟

شكلا الامكانية الجوهرية :

كان هارتمان -كما سبق وأوضحنا- قد رأى أن ميدان الوجود الواقعى هو ميدان ماهو فردى وزمانى وقابل للصيرورة، أى أنه ميدان الحالات الفردية حيث لاعمومية أو كلية تتصف بها موضوعات الوجود الواقعى. هذه الفردية التى تتصف بها سائر موضوعات الوجود الواقعى تجعل من الممكن تسميته "ميدان المستوى الواحد" ، أما ميدان الوجود المثالى فميدان الكليات ميدان ماهو عام. ولكن هذه الكليات -

---

(1) Ibid, S. 29

موضوعات الوجود المثالي- ليست جميعا- على عكس موضوعات الوجود الواقعي- على درجة واحدة من العمومية ، فهي تتدرج مما هو أكثر عمومية إلى ماهو أقل عمومية وهكذا. هذه الموضوعات التي تتدرج في عموميتها هي الأنواع والأجناس هذه الأنواع والأجناس كجواهر كلية تختلف بطبيعة الحال في درجة عموميتها، فالجنس اكثر عمومية من النوع، من هنا كان ميدان الوجود المثالي ميدانا ذا طبقات أو ميدانا ذا درجات مختلفة من العمومية أو الكلية بخلاف ميدان الوجود الواقعي، ميدان الموضوعات ذات المستوى الواحد التي تتصف جميعا بالفردية.[1]

من هنا رأى هارتمان أن " الامكانية المنفصلة" هي النمط الذي يصلح للتعبير عن هذا الميدان، "فالامكانية المنفصلة" هي النمط الذي يعبر عن العلاقه بين الأنواع وبعضها المندرجة تحت نفس النوع، فالمثلث مثلا - كجنس- تندرج تحته الأنواع" المثلث قائم الزاوية ، "المثلث منفرج الزاوية" " المثلث حاد الزاوية" جميعها ممكنات مثالية تقوم إلى جانب بعضها لايمكن استبعاد أحدها، فهي جميعا ممكنة معا ولكن فقط للمدى الذي تكون معه هذه الأنواع كليات، بمعنى أنه لايمكن أن يكون مثلثا محددا حاد الزاوية ومنفرج الزاوية في نفس الوقت ولكن كأنواع كلية فإن أشكال المثلث المختلفة ممكنة بالتساوي .

لاتحكم "الامكانية المنفصلة" العلاقة بين الأنواع المندرجة تحت نفس الجنس وبعضها فقط ولكنها تحكم أيضا العلاقة بين سائر بناءات للميدان المثالي، فهذا الميدان - كما يراه هارتمان- يتأسس من مجموعة بناءات أو أنساق تتعايش معا بصورة متوازية، لكل نسق منها قوانينه الخاصة وخصائصه الأساسية التي تختلف بالضرورة عن قوانين وخصائص النسق الآخر. توجد هذه الأنساق إلى جانب بعضها في ميدان الوجود المثالي وتنفصل عن بعضها فهي ممكنات متعارضة يمكنها أن توجد إلى جانب بعضها دون أن تلغي إحداها امكانية الأخرى.

إذا كانت "الامكانية المنفصلة " على هذا النحو هي الامكانية السائدة في الوجود المثالي فإنه من الواضح أن معيارها لايمكن أن يكون " عدم التناقض" إذ أنه وفقا لهذا الشكل للامكانية يمكن لعدة ممكنات متعارضة أي تقوم جنبا إلى جنب.

مايعضد وجهة نظر الباحث أن هارتمان يجعل للامكانية الجوهرية شكلا آخر يطلق عليه " الامكانيه غير المنفصلة Kompossibilität في مقابل " الامكانية

[1] Ibid, S. 309

المنفصلة" التى أطلق عليها Inkompossibilität "*. الامكانية غير المنفصلة هى فقط مايشكل عدم التناقض معيارا لها لاتحكم هذه الامكانية العلاقة بين الأنساق وبعضها أو بين الأنواع المندرجة تحت نفس الجنس وبعضها فهذه مهمة "الامكانيه المنفصله" والتى يجعلها تتحقق فقط داخل نفس النسق الواحد، وفقا لها حتى كان "أ" فى نسق ما "ممكنا" كان "لا أ" غير ممكن داخل نس النسق. لايمكن للامكانيتين أن يقوما معا بشكل منفصل داخل نفس النسق. من هنا كانت هذه "الامكانية" تشبه إلى حد كبير " الامكانيه المنقسمه " فى الوجود الواقعى.[١]

الضرورة الجوهرية :

هنا أيضا داخل نفس النسق الواحد، حيث تظهر " الامكانية غير المنفصلة " Kompossibilität تظهر "الضرورة الجوهرية". لاتظهر" الضرورة الجوهرية" وفقا لهارتمان إلا داخل نفس النسق الواحد فما هو ممكن بشكل غير منفصل Kompossibel أى داخل نفس النسق فهو أيضا ضرورى الوجود. تعبر "الضرورة الجوهرية" عن العلاقه من الجنس إلى النوع الذى يندرج تحته ، فهى ليست علاقه أفقية ولكنها علاقه رأسية –من أعلى إلى أسفل– أى أنها ليست علاقه بين جنس وآخر بين نسق وآخر، ولكنها دائما علاقه الجنس بما يندرج تحته "بالضرورة" من أنواع ، وعلاقه كل منها بما يندرج تحتها "بالضروره" من أنواع أقل عمومية داخل نفس النسق الواحد.[٢]

الفعلية الجوهرية :

أما نمط " الفعلية الجوهرية " فلا يلعب فى ميدان الوجود المثالي سوى دور ثانوي حيث يسود النمطان العلائقيان –الامكانية والضرورة– ويتراجع نمط

---

* يستعير هارتمان مصطلح " الامكانية غير المنفصلة Kompossibilität" من ليبتز الذى ذكره فى فكرته المشهورة عن العوالم الممكنة. نعرف أن ليبتز رأى أن العالم الفعلي الموجود هو واحد من عدد لانهائى من عوالم ممكنة كان من الممكن أن توجد وجودا فعليا. هذا العالم اختاره الله ليكون العالم الواقعى الفعلى لأنه أفضل العوالم الممكنة. يتميز هذا العالم الواقعى وفقا لليبتز عن باقى العوالم الممكنة فى أن الأفراد الموجودة بالفعل لاتوجد الا فى عالم الواقع ومن ثم يحوى عالم الواقع تصورات كل منها يمثل فردا معينا أو يتطابق مع فرد معين بينما العوالم الممكنة عوالم تصورات بلا أفراد تتطابق معها. يرى ليبتز أن كل مجموعة تصورات تشكل معا عالما واحدا، لاتوجد الى جانب بعضها بصورة منفصلة ولكن كل تصور يرتبط مع كل تصور– آخرمن تصورات نفس العالم الذى يوجد فيه– ينطبق هذا على العالم الواقعى والعوالم الممكنة – بحيث يعكس كل تصور التصورات الأخرى أو يكون بمثابة مرآة للتصورات الأخرى تحكم مجموعة التصورات الخاصة بكل عالم على حدة علاقة امكانية غير منفصلة بحيث تقول عن سائر التصورات التى تنتمى لعالم ممكن واحد "تصورات ممكنة غير منفصلة compossible" بينما تقف هذه العوالم الممكنة معا incompossible فى صلتها ببعضها البعض.

(1) MuW, S. 306
(2) Ibid, S. 318, 319, 325

الوجود الفعلى. يرى هارتمان فى تراجع النمط الأساسى - نمط الفعلية وسياده النمطين العلائقيين خاصية أساسية تميز ميدان الوجود المثالى.

ولكن ما الذى يعنيه هارتمان بسياده النمطين العلائقيين وتراجع الوجود الفعلى؟ يشرح هارتمان هذه الفكرة بمثال من الرياضيات على النحو التالى :

عندما نقول "يوجد لوغاريتمات لكل الأعداد الواقعية الموجبة" فإن هذا القانون لايعنى سوى

أ - لكل عدد واقعى موجب هناك لوغاريتم " ممكن ".

ب - لكل عدد واقعى موجب هناك لوغاريتم "ضرورى" . نحن نسلم بهاتين العبارتين كحقائق حتى مع عدم معرفتنا لوغاريتم معين لعدد محدد. هاتان العبارتان قانون لاصلة له بالحالات الفردية. لايعبر هذا القانون سوى عن الامكانية والضرورة الرياضيه. ولكن -من ناحية أخرى- ليست الامكانية والضرورة التى نتحدث عنها سوى امكانية وضرورة "وجود" معين، من هنا كان كل حديث عن امكانية وضرورة وجود ما إقرارا بوجوده الفعلى. فالوجود الفعلى ليس سوى إقرار بوجود. على هذا النحو ليست " الفعلية المثالية " نمطا بارزا -كما هو الحال فى الوجود الواقعى- ولكنها تنتج عن الامكانية والضرورة، فهى - كما رأينا من مثال الرياضيات- لم تعن أكثر من امكانية الوجود. ففى ميدان الوجود المثالى يكفى أن يكون شىء ما ممكن الوجود حتى نفهم بديهيا أنه موجود فعلى مثالى.[1]

هذا هو ماعناه هارتمان بتراجع نمط الوجود الفعلى. ولكن ما الذى يعنيه بسيادة النمطين العلائقيين ؟

لاتعنى سياده النمطين العلائقيين - كما يلاحظ هارتمان - سوى العلائقية الكاملة للوجود المثالى. ليس الوجود المثالى ميدان أشياء أو موضوعات ولكنه ميدان علاقات مجرده وصلات وانتماءات وتقنيات، أو أنه بإختصار ميدان الصور الخالصة.[2] من هنا لم تكن ضروره أو امكانية الوجود المثالى سوى تعبير عن ذاتها -تعبير عن علاقه الضرورة أو الامكانية. فالقول أنهما يسودان ميدان الوجود المثالى لايعنى سوى انهما يسودان تركيبهما الخاص ليس أكثر، فمحتواهما ليس سوى هذه العلائقية التى يقومان فيها، فسيادتهما لميدان الوجود المثالى لاقيمة له gewichtlos فى حد ذاته.[3]

(1) Ibid, S. 295
(2) Ibid, S. 296
(3) Ibid, S. 297

يرفض " فلايشر "Fleischer " تصور هارتمان لهذه العلاقية الفارغة لميدان الوجود المثالى والذى يصورها من خلال جعله "الامكانية" و "الضرورة" نمطين علاقيين يسودان ميدان الوجود المثالى ولايلعب نمط الوجود "الفعلى" سوى دور ثانوى من حيث أنه ينتج فقط عن "الامكانية" و"الضروره". ميدان الجواهر ميدان علاقات فارغة لاوجود فيه لحامل هذه العلاقات، وعلى هذا النحو يمكن تسميته ميدان اللاجواهر Wesenlosen.

١– يرى فلايشر Fleicher أن افتراض العلاقية الفارغة افتراض يثير الدهشة، إذ أنه يتناقض مع نظره هارتمان نفسه لموضوعات الوجود المثالى – الجواهر – القيم– الاعداد– الاشكال الهندسية من حيث أنها ذات طبيعة جوهرية substrat.

٢– لقد ذهب هارتمان نفسه –فى اطار تحديده لمقولة العلاقة– إلى أنه لايمكن لميدان وجود تحكمه علاقية فارغة أى دون أن يكون ذات طبيعة جوهرية Substrat أن يقوم . يقول هارتمان فى تحديده لمقولة العلاقة " تفترض سائر العلاقات حدا أولا Relatum تبدأ منه كل علاقة ليس فى ذاته علاقة. يجب لهذه الحدود الأولى التى تبدأ منها العلاقات أن تكون ذات طبيعة جوهرية substrat.

يرى " فلايشر" Fleischer أنه إذا صدق هذا التحديد الذى يقدمه هارتمان لمقولة العلاقة فانه لايمكن لميدان الوجود المثالى – أو أى ميدان أنطولوجى – أن يقوم فى علاقات خالصة.[1]

وعلى كل يرى الباحث أنه سواء أكان هارتمان قد تناقض مع نفسه أو لا، فإن مايهمنا هنا هو اعترافه بأن ميدان الوجود المثالى ليس ميدان "الفعلية الجوهرية" ولكن نمط " الفعلية " يتراجع أمام النمطين العلاقيين –الضروره والامكانية.

وضع المصادفة فى الوجود المثالى :

كما جعل هارتمان حد "الضروره" بدءا من المصادفة فى الوجود الواقعى، فهو كذلك فى ميدان الوجود المثالى مع اختلاف واحد.

فلقد رأينا أن هارتمان يجعل الوجود الواقعى وجودا فعليا ممكنا وضروريا ... مادفة إلا على أطراف الميدان الواقعى فى كليته. أما الوجود المثالى الذى قسمه هارتمان إلى أنساق توجد بصورة متوازية جنبا إلى جنب ، فلم تظهر الضروره إلا داخل كل نسق، أى أنها تحكم كل نسق

[1] Fleicher, Helmut "Nicolai Hartmanns Ontologie des idealen Seins" S. 27

على حدة ولاتسود سائر الميدان ككل ومن ثم لاتوجد المصادفة على أطراف ميدان الوجود المثالى ككل ولكن على أطراف كل نسق على حدة.

يوضح هارتمان فكرته بمثال من الهندسة على النحو التالى :

" تنبع ضرورة نظريات المكان البيضاوى -أى الضروره التى تتصف بها خصائص أشكاله -من الخصائص الأساسية لهذا المكان الخاص، ولكن كون هذه الخصائص على هذا النحو الذى هى عليه لايعبر عن "ضرورة جوهرية" ولكن عن "مصادفة جوهريـــة Wesenzufälligkeit" .[1]

على هذا النحو جعل هارتمان " حد الضروره" يبدأ من المصادفة. يتفق هذا فى ميدان الوجود الواقعى و الوجود المثالى على حد سواء.

من تحليل الباحث لأنماط الوجود المثالى كما يراها هارتمان يمكن الخروج بالنتيجتين الآتيتين :

١- يسود نمط " الامكانية الجوهرية " ميدان الوجود المثالى ، " فالفعلية المثالية " جعلها هارتمان نمطا ثانويا لايعنى سوى اقرار وجود ما، أما " الضروره الجوهرية " فلا توجد سوى داخل كل نسق على حده تحكم العلاقة بين الجنس ومايندرج تحته من أنواع، أى أنها لاتسود ولاتحكم سائر ميدان الوجود المثالى. أما " الامكانية الجوهرية " فهى الامكانية السائده فى ميدان الوجود المثالى، سواء أكانت " الامكانيه المنفصلة " التى تحكم العلاقه بين الأنواع المندرجة تحت نفس الجنس وتحكم العلاقة بين الأنساق وبعضها أو كانت " الامكانية" غير المنفصلة Kompossibel " التى تحكم العلاقة داخل النسق الواحد. من هنا يمكن القول أن ميدان الوجود المثالى ميدان " الامكانية الجوهرية ".

٢- لم يستطع هارتمان أن يضع معيارا واحدا " للامكانية الجوهرية " التى تحكم ميدان الوجود المثالى، فقد رأينا أن معيار " عدم التناقض" الذى رآه يحكم الامكانية الجوهرية لم يصلح سوى معيار للامكانية غير المنفصلة Kompossibel وليس معيارا للامكانية المنفصلة. من هنا يمكن القول أن ميدان الوجود المثالى لم يتحدد نمطيا أو أنه ميدان "الامكانية الجوهرية غير المحدده ".

---

(1) MuW, S. 323

الفصل العاشر

التحليل المقولي للوجود

المقولات العامة

مقدمة :

لم يتبق من مباحث الأنطولوجيا وفقا لهارتمان سوى البحث فى مبادىء الوجود وأسس تركيبه، ذلك المبحث الذى يشكل المحتوى الحقيقى لمبحث الأنطولوجيا[1] فالمهمة الأساسية للأنطولوجيا هى البحث فى مبادىء الوجود[2] وليس هذا بالدور الجديد الذى تضطلع به الأنطولوجيا، فعلى هذا النحو كانت الأنطولوجيا القديمة - أنطولوجيا أرسطو والمدرسيين - لم تكن تلك الأنطولوجيا- من حيث أنها نظرية الوجود - سوى بحث فى مبادىء الوجود[3] وهو المبحث الذى أعطاه هارتمان جل اهتمامه.[4] إلا أن هارتمان يختلف عن أرسطو منهجا ومذهبا، فإذا كان أرسطو يبدأ من البحث فى مبادىء الأشياء أو جواهرها إلى فهم الأشياء مستخدما فى ذلك المنهج الإستنباطى، فإن هارتمان يرى أن البحث فى الأشياء يؤدى إلى فهم أو الوصول إلى مبادئها الكامنة فيها[5] وليس هذا البحث سوى ملاحظة الأشياء الواقعيه الموجودة كما تقدمها لنا المعرفة العلمية.[6] من هنا لم يكن مبحث المقولات قاصرا على البحث فى المبادىء فقط، ولكنه فى أساسه بحث فى بناء العالم، فالعالم على نحو ما وفقا لمبادئه العامه، فكما تصل العلوم إلى صياغة قوانينها من بحثها للوجود، فكذلك تصل المعرفة الفلسفية إلى فهم مبادىء الوجود انطلاقا من الوجود ذاته، ولاعجب فى ذلك إذا كان ميدان بحث العلوم هو نفس ميدان بحث الفلسفة[7] ومن هنا كان مبحث المقولات ذا طابع فرضى مثل سائر مباحث العلوم لايمكن التأكد على وجه اليقين من نتائجه.[8]

وإذا كان هارتمان يعطى مبادىء الوجود أو عناصر تركيب الوجود اسم (المقولات) فإنه يخصص جزءا كبيرا من كتابه الأساسى (بناء العالم الواقعى) الذى خصصه لبحث المقولات لتخليص مصطلح "المقولة" من كثير من المفاهيم الخاطئه - من وجهة نظره - والتى اقترنت به[9] ليست المقولات - كما رآها أرسطو مثلا

---

(1) AdrW S. 2

(2) New Ways p. 13

(3) Ibid p.7

(4) Shilling, Kurt "BemerKungen zu N. Hartmanns Ontologie" in "Archiv Fur Rechts und Sozialphilosophie" Leo Lehnen Verlag GmBH. Munchen 1950-1951 S. 542.

(5) AdrW S. 2

(6) New Ways p. 14,18

(7) AdrW S.2

(8) New Ways P.21

(9) AdrW S. 38-156

– تصورات ولكنها مبادىء الموجودات الكامنة فيها رمن ثم فلها وجود فى ذاته مستقل عن العقل وان لم يكن مستقلا عن الأشياء. التصورات أدواتنا فقط لفهم المقولات، ومن ثم فهى ليست مبادىء المعرفه، مبادىء ذاتيه عقليه كما ذهب إلى ذلك كانط حين جعلها شروط امكانية المعرفة. هذا فيما يتعلق بمعنى " المقولات" نفسه أما فيما يتعلق بالصلة بينها وبين الوجود العينى Concretum والتى تحدده، فإن هارتمان يرفض أن يكون للمقولات وجود مستقل وطبيعة مستقلة عن مادتها ومن ثم ينقسم العالم إلى عالمين لكل منهما طريقه وجود مختلفه عن الأخرى. ثم يرفض العكس، أى أن يكون بين المبادىء والأشياء تجانسا كيفيا او تشابها إلى درجة لايمكن التمييز بينهما، فالمبادىء شروط الأشياء أو الموجودات، والشروط التى تتشابه فى المحتوى إلى درجة لايمكن التمييز بينها وبين المشروط لايمكنها على هذا النحو أن تكون شروطا. الخطأ التالى الذى يتحدث عنه هارتمان ويعتبره خطأ أنطولوجيا فى فهم المقولات يكمن فى النظر إلى مبادىء الوجود كغايات، تلك التى– وفقا لهذه النظرة – تحدد موضوعاتها تحديدا غائيا. ولم يسلم تصور العلاقه القائمه بين المقولات جميعا فى كليتها من خطأ مثلته " الأحادية المقولية" خير تمثيل حين وضعت – وفقا لتصور معين لبنية الوجود الواقعى – نسقا للمقولات بصورة مفترضة سابقة على أى بحث مفترضة أن هذا النسق يجب أن ينبثق عن مبدأ واحد أعلى يشتق منه سائر النسق. يرى هارتمان أن هذا التحديد المسبق لجوهر المقولات بهذه الطريقة مبحث ميتافيزيقى يجب رفضه. كما لايمكن أن نصل إلى جوهر البناء المقولى بتعريف ماهو كلى كما فعلت الأنطولوجيا القديمة، بل أنه فى ذلك يكمن اختلاف أنطولوجيته النقدية عن الأنطولوجيا القديمة، ولامن قوائم الأحكام كما فعل كانط[1] ولكننا نصل إلى المقولات من دراسة وملاحظة الواقع كما نلاحظه فى خبراتنا اليومية وكما يقدمه لنا العلم[2] فمبادىء الوجود مبادىء كامنه فى الوجود، ليست معطيات مباشرة من هنا كان لكتشافها ممكنا فقط مما هو معطى أى انطلاقا من معطيات الوجود ذاتها[3] ولكن الوجود الواقعى لايشكل كل الوجود، فهل نصل إلى مبادىء الوجود المثالى أيضا انطلاقا من الخبرة، يجد شيلنج Shilling الإجابه لدى هارتمان فى أن احتواء الوجود الواقعى على علاقات مثاليه جوهرية هو البرهان على طبيعة الوجود المثالى.[4]

---

(1) New Ways P. 13,14
(2) Ibid P. 20
(3) Ibid P. 21
(4) Schilling, Kurt "Bemerkungen zu N. Hartmanns Ontologie" in "archiv Fur Rechts und Sozialophilosophie" 1950-51 Band XXXIX, Munchen S. 543.

من هنا كانت صورة " بناء العالم الواقعي" الموضوع الرئيسي والمدخل الأساسي للأنطولوجيا، به يبدأ " التحليل المقولي " فالصورة التي يوجد عليها بناء العالم الواقعي كما يقدمها العلم تعكس الصورة التي يوجد عليها البناء المقولي من حيث أن مقولات الوجود هي مبادئه الكامنه فيه.(١)

بناء العالم الواقعي – وفقا لهارتمان – بناء طبقي يتكون من أربع طبقات مستقله ولكنها ليست منفصلة عن بعضها تعلو فوق بعضها، هي – من الأسفل – طبقة الوجود غير العضوي، الوجود العضوي، الوجود النفسي، الوجود العقلي، ترتبط معا بعلاقة اساسية هي علاقه الإعتماد والاستقلال، هذه العلاقة تظهر بناء العالم الواقعي كوحدة واحده. وإذا كان العالم بناء طبقيا وفقا لبنائه المقولي فإن هذا لايعني سوى أن مقولات الواقع تشكل أيضا بناء طبقيا، لكل طبقه من طبقات الوجود طبقه مقوليه– مجموعة مقولات خاصة – تحدد كل منها طبقة الوجود الخاصة بها، ويرتبط البناء المقولي بنفس العلاقة التي تربط طبقات الوجود.(٢)

ولكن إذا كان بناء العالم الواقعي بناء ذا أربع طبقات، فإن البناء الطبقي للمقولات لايتكون من هذه الطبقات الأربع فقط، فللوجود الواقعي في كليته – في طبقاته الأربع – مبادىء يشترك فيها أكثر عمومية من المبادىء الخاصة بكل طبقه هي ماتحدد الوجود الواقعي في كليته وتميزه عن الوجود المثالي، تشكل هذه المبادىء " مقولات الواقع " توجد وفقا لعلاقه الاعتماد والاستقلال – التي تحكم بناء المقولات في كليته – أسفل الطبقات الأربع – أي أسفل طبقه مقولات الوجود غير العضوي. وإذا كانت " مقولات الواقع" أكثر عمومية من مقولات كل طبقة، فإن هناك مقولات أكثر عمومية من مقولات الواقع تلك التي تنطبق على الوجود بأسره – الوجود الواقعي بطبقاته الأربع والوجود المثالي – توجد هذه " المقولات العامة " أيضا وفقا لعلاقه الاعتماد والاستقلال أسفل مقولات الواقع وتمثل الطبقة الدنيا لبناء المقولات ذي الطبقات من حيث اعتماد سائر الطبقات التي تعلوها – عليها واستقلالها عنهم.(٣) ليست هذه المقولات العامة مجموعة واحدة ولكنها ثلاث مجموعات هي المقولات النمطية (التي تحدثنا عنها في الفصل السابق) ثم " مقولات التقابل Gegensatzkategorien " وعددها ٢٤ مقولة ثم " القوانين المقولية" وعددها ٤ قوانين، كل قانون ينقسم بدوره إلى أربعة قوانين فرعية.

---

(1) AdrW S. 173, 183
(2) Ibid S. 184
(3) Ibdi S. 184,185

هذه " القوانين المقولية " هى ماتبرر بنا العالم الواقعى على هذا النحو، أى كبناء واحد طبقى متجانس تعلو فيه كل طبقه على الأخرى وتعتمد الطبقة العليا على الطبقة الدنيا وذلك بعرضها للأساس المقولى لهذا البناء، ذلك أنه إذا كان أساس العلاقه بين طبقات الواقع أساسا مقوليا أى يرد إلى العلاقه بين المقولات وبعضها، فإن القوانين المقولية هى ماتعبر عن هذه العلاقة الأساسية بين المقولات الخاصة من ناحية وبينها وبين " المقولات العامة" من ناحية أخرى.

بتحليل قوانين المقولات للعلاقه بين المقولات الخاصة من ناحية وبينها وبين المقولات العامة من ناحية أخرى فأنها تظهر الصورة الحقيقيه للوجود الواقعى لا كعوالم أربعة منفصلة ولكن كوحده واحدة، وحده بناء واحد.

من هنا يرى الباحث أن عرض البناء المقولى للوجود يتطلب **أولا** تحديد المعنى الجوهرى "للمقولة " وفقا لهارتمان وذلك بنفس الطريقة السلبية التى اتخذها بتخليص مصطلح " المقولة " من المفاهيم السابقه – الخاطئه بالنسبه له – التى ارتبط بها **وثانيا** : عرض صورة بناء العالم الواقعى تلك الصورة التى يجعلها هارتمان المدخل الأساسى للأنطولوجيا، إذ بها يبدأ التحليل المقولى، فهى وحدها مايمكن أن يظهر لنا تركيب البناء المقولى للوجود. **وثالثا** : تحليل " **مقولات التقابل** " التى تشكل الأساس الذى يقوم عليه البناء الطبقى للوجود. **وأخيرا** : تحليل " القوانين المقولية" تلك التى تبرر وحدها وفقا لهارتمان وحدة البناء المقولى ومن ثم وحدة العالم الواقعى، تلك الوحدة التى يقدمها هارتمان بصورة تختلف عن سائر الصور والأشكال التى حاولت بها المذاهب الواحدية تفسير الوجود.

أولا : تحديد جوهر المقولات

أ – رفض تصورية المقولات :

المقولات – وفقا لهارتمان – هى " التحديدات الأساسية للموجود " أو " مبادىء الموجود" أو " مبادىء الوجود" أو " الأسس الأنطولوجيه للوجود" أو " أسس الوجود العامة" أو هى "المبادىء الموضوعية العامة للوجود فى ذاته يتساوى فى ذلك مقولات الوجود ومقولات المعرفة.[1]

من هنا ينعى هارتمان على تاريخ الفلسفة أن أوجد هوية بين " المقولات" كمبادىء للوجود وبين " التصورات" حين لم تكن " المقولات " سوى تصورات ذاتيه قبليه معقولة.

لقد تناولنا فيما سبق رفض هارتمان امكانيـة المعرفـة بـالمقولات معرفة قبليه كما تناولنا رفضه لأن تكون المقولات مقولات معقولة* نتناول الآن رفضه لتصورية المقولات، أى أن تكون المقولات مجرد تصورات، ثم نتناول بعدها رفضه أن تكون المقولات " مقولات ذاتيه".

يتساءل هارتمان كيف يمكن لمبادىء الوجود أو تحديدات الموجودات الكامنه فيها أن تكون محض " تصورات :– من خلق العقل البشرى؟ كيف يمكن لجوهر العالم أن يكون جوهرا تصوريا من عمل العقل ؟[2]

يرجع هارتمان هذا الخطأ التاريخى الكامن فى تاريخ الفلسفة إلى أرسطو أول من استخدم مصطلح "المقولات "[3] فالمقولات لدى أرسطو –كما يرى هارتمان– ليست مبادىء الوجود ولكنها "المحمولات الأساسيه للموجود" ويكفى أن ننظر لأولى مقولات أرسطو ألا وهى مقولة الجوهر لكى نرى أن أرسطو يستخدمها بمعنى " المحمول " وهو مايعنى –لدى هارتمان– أن المقولات الأرسطيه ليست سوى تصورات .

يجد هارتمان تبريرا لتفسيره هذا فى أن أرسطو قد وضع التحديدات الأساسية للموجود فى مبادئه الأربعه " الصورة والماده " و " القوه

---

(1) AdrW S. 2,3,7,12,38,39,101, PMC, Tome I, P. 341

* راجع فى ذلك الفصل الرابع من الرسالة بشأن رفضه "لمعقولية المقولات" والفصل الخامس بشأن رفض قبلية المعرفة بالمقولات

(2) AdrW S. 100

(3) AdrW S. 3,99

والفعل " وهى المبادىء التى لم يدرجها فى قائمة مقولاته، مما يعنى أنه لم يرد بالمقولات " تحديدات أساسيه للموجود " وإلا لكان قد أدرج هذه المبادىء الأربعه ضمن مقولاته – وإنما أراد بها مجرد محمولات أو تصورات للوجود.

المبرر الآخر الذى يذكره هارتمان هو أن الفلاسفة الذين تلوا أرسطو كانوا على وعى بأن أرسطو لم يعن بالمقولات " المبادىء الأساسيه للوجود " مما حدا بهم إلى الإستغناء عن مصطلح "المقولة" فى بحثهم لمبادىء الوجود، فنجد الأفلاطونية المحدثة تستخدم مصطلح صور الموجود "Gattungen des Seienden " والفلسفة المدرسية تستخدم " الكليات أو الجواهر أو الصور" بينما مبادىء الوجود فى العصر الحديث هى " الطبائع البسيطه Simplices أو أسس الوجود requisita أو "المبادىء Principia".[١]

ومع هذا ورغم وعيهم بأن مقولات أرسطو لاتدل على مبادىء الوجود، نجدهم يرتكبون نفس الخطأ ألا وهو تقديم مبادىء الوجود على هيئة تصورات، فنجد نظريات الواقعية التصورية التى سادت فى العصور الوسطى تنسب " للتصور" طريقة وجود معينه، بينما الإنساق العقلية فى العصر الحديث ترى أن مبادىء الوجود ليست سوى تصورات عقلية.

يرى هارتمان أنه حتى كانط الذى تنبه إلى أن المقولات أكثر من مجرد تصورات لم يستطع استخدامها سوى من حيث أنها تصورات " تصورات خالصة للفهم" مرتكبا نفس خطأ أرسطو.

ولم ينتصر أحد لفكرة " تصورية المقولات" مثلما فعل " هيجل" فى منطقه حيث " جدل التصورات " ليست سوى جدل " الوجود أو العالم أو الطبيعة أو الروح حيث " الكل فى الكل".[٢]

ماهكذا يجب فهم " المقولات " –وفقا لهارتمان– سواء أكانت مقولات المعرفة أو الوجود، فالمقولات من حيث أنها المبادىء الداخلية للموجود والمعرفة فإنه لايصح النظر إليها كمحمولات للأحكام، فالمبادىء تستقل عن كل المحمولات وكل أقوال.

هذا لايعنى أن نستغنى تماما عن التصورات أو المحمولات، فهى أدواتنا للتفكير فى الوجود، فهى ماتعبر عن مبادىء الوجود، إلا أنها مستقلة عن مبادىء

(1) Ibid, S. 3,4
(2) Ibid, S. 100, 101

الوجود، نعم نحن نفكر في العالم من خلال تصورات، إلا أن التصورات ليست هي العالم، فللعالم قيامه في ذاته دون هذه التصورات ولكن العكس ليس صحيحا، لاقيام لهذه التصورات دون العالم.[١]

من هنا لم تكن التصورات هي المقولات، مقولات المعرفة أو الوجود- ولكنها مانعبر به عن هذه المقولات، فكلاهما مستقل عن الآخر استقلال تصورات الأشياء عن الأشياء وتصورات الجواهر عن الجواهر وتصورات العلاقات عن العلاقات. تصورات المقولات هي محاولة الفكر لفهم المقولات، فهي تنتسب للفكر وليس للأشياء ذاتها ولا للوعي بالشيء. المقولات مبادىء الأشياء ومن ثم فهي محتواه فيها بالضرورة، وللمدى الذي يمكن معه فهم الأشياء فإن هناك مقولات للمعرفة ولكن ليست مقولات الأشياء ولامقولات المعرفة تصورات، لاوجود إلى جانب الوعي بالأشياء وعي بالمقولات. تصورات المقولات التي نطبقها على المقولات في محاولة فهمها قد تصدق على هذه المقولات وقد لاتصدق، أي قد تأتي معبرة بصورة صحيحةعن المقولات وقد لاتكون كذلك. فالمقولات وليست تصورات المقولات هي موضوعات بحث الأنطولوجيا ونظرية المعرفة، إلا أن التصورات مع هذا هي أدوات البحث لفهم هذه المقولات أي لفهم موضوعات البحث الأساسية[٢].

هذه المهمة، مهمة البحث عن المقولات وفهمها من خلال التصورات لايقوم بها الفيلسوف فقط ولكن يقوم بها أيضا عالم الطبيعة في بحثه عن مبادىء الطبيعة، إلا أنه في بحثه هذا يرتكب نفس الخطأ الذي ارتكبه الفلاسفة القدماء، إذ أنه هو الآخر لايرى من المقولات سوى جوانبها التصورية الخارجية ، فهو يعتبر الطاقة والقوى وميدان الكهرباء ماهي إلا نتاج تركيباته الفكرية أي نتاج تصوراته ولكن النظرة الفاحصة والصحيحة لما يقوم به عالم الطبيعة توضح أنه هو الآخر يؤدي عملا ذا طابع مقولي، إذ أنه يحاول بتصوراته المتغيرة الوصول إلى ماهو غير متغير في حوادث الطبيعة أي الوصول إلى مقولات الطبيعة. ألا يغير عالم الطبيعة التصور تلو الآخر الذي لايحقق مطلبه أو الذي لايفسر له حوادث الطبيعة حتى يصل إلى التصور الصحيح؟ ولن يتطابق عندئذ هذا التصور مع مايصوره ولكنه سيظل مجرد أداة فهم أو التعبير عما يصوره أي عن تركيب الموجود.[٣]

---

(1) Ibid, S. 12,13

(2) AdrW S.102,103, PNC, Tome I P.341

(3) Hofert, Hans-Joachim "Nicolai Hartmanns Ontologie und die Naturphilsophie" in "Philosophia Naturalis" 1950 S. 47, 48

ثم يجد هارتمان فى تاريخ المقولات دليلا آخر على " لاتصورية المقولات " فلم يكن تاريخ المقولات -وفقا لهارتمان- سوى تاريخ للتصورات لا للمقولات، لايوجد للمقولات تاريخ، فهى تركيبات أبدية أزلية، أما التصورات التى تحاول الفلسفة أن تصب بداخلها هذه المقولات فهى فقط مايمكن أن يتنوع ويتغير، فهى قابلة للتغيير وتتلقى تفسيرات مختلفه وماهذه التفسيرات المختلفه سوى أكبر دليل على أنها لاتمثل سوى محاولات لصياغات تقريبية للمقولات. إلا أنه رغم كل التعديلات التى قد تطرا على هذه التصورات، فإن هارتمان يلاحظ وجود عنصر دائم مشترك بينها هو ما يحفظ للشيء وحدته - الشئ الذى تعبر عنه التصورات، هذا العنصر هو الصفة فوق الزمانية Supra - temporal واللاتاريخيه وهى مشكلة الوجود الأبدى أو وجود المقولات . هذا العنصر هو العنصر اللامعقول الموجود على مدار التطور التاريخى فى كل محاولة للتعبير عن الوجود داخل التصورات.(١)

يرى مورجنسترن Morgenstern أن تصور هارتمان الخاص بالمقولات يحمل الكثير من الصعوبات التى لايمكن التغلب عليها. والتى تظهر من خلال تمييزه المزدوج بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة من ناحية، وبين المقولات بصفة عامة والتصورات.

١- لقد أراد هارتمان بتمييزه بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة التأكيد على واقعية المقولات ضد الإتجاه المثالى، إلا أن هذا التمييز -كمايقدمه- لم يسعفه فى التأكيد على هذه الواقعية، فعلى حين يجعل هارتمان مقولات الوجود مبادىء الوجود ذاتها، ومقولات المعرفة صور فهم الواقع الذاتية، فإنها جميعا وفقا له ليست مجرد محمولات ولكنها المحمولات الصادقة للواقع مؤكدا بذلك على الطبيعة المعرفية للمقولات.

يرى مورجنسترن أن تمييز هارتمان على هذا النحو بين مقولات الوجود والمعرفة لم يسعفه فى التأكيد على واقعية المقولات، إذ ماكان ليصح ان يصف مقولات الوجود- إذا كانت كما يرى مبادىء الوجود -بأنها المحمولات " الصادقة"، فصفة "الصدق" صفة معرفية لاتخص الوجود. كان من الممكن أن يجعل مقولات المعرفة فقط هى المحمولات الصادقة، بينما تظل مقولات الوجود مبادىء الواقع ذاتها. لايصح وصف مبادىء الوجود الواقعية بالصدق

(1) AdrW S. 103, PMC, P. 346

أو الكذب، من هنا لايجب أن نندهش متى لاحظنا أن هارتمان فى حديثه عن المقولات يتحدث عنها بشكل عام - دون تمييز بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة.[١]

٢- فى تمييز هارتمان بين المقولات والتصورات، فإن وظيفة المقولات فى المعرفة بالموضوعات وظيفة غير واعية، لانعى بها، تقوم المعرفة بالموضوعات عليها دون أن تنطوى معرفتنا بالموضوعات على وعينا بدور المقولات فى هذه المعرفة ولكن هذا يجعل للمقولات نفس وظيفة المبادىء القبليه مما يجعل التمييز بينها أمرا مشكوكا فيها.

٣- أن يجعل هارتمان وظيفة المقولات فى المعرفة وظيفة لانعى بها يساوى القول أننا - فى تفكيرنا اليومى - نستخدم تعبيرات ليس لدينا عنها تصور واضح.[٢]

من أوجه النقد التى يسردها مورجنسترن لايتفق معه الباحث سوى فقط فى أن هارتمان بتصوره للمقولات إنما يقف صراحة ضد الإتجاه المثالى ويختلف عنه فى سائر ماعدا ذلك.

١- فإذا تناولنا النقطة الأولى فإن الباحث يرى أن هارتمان إنما أراد أن يؤكد لا على " واقعية المقولات" وانما على "الوجود الأنطولوجى للمقولات" فالمقولات لدى هارتمان مبادىء كامنة فى موضوعاتها توجد بالفعل داخل موضوعاتها سواء أكانت الموضوعات ذات وجود واقعى أو مثالى فى ذاته. لم يسع هارتمان إلى هذا التأكيد على الوجود الأنطولوجى للمقولات من خلال التمييز بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة وإنما من خلال التمييز بين " المقولات بصفة عامة" و"التصورات" كما سبق وأوضحنا.

٢- لايميز هارتمان بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود أنطولوجيا وإنما وظيفيا، فمقولات المعرفة - رغم محايثتها للذات العارفة التى تمارس عملية المعرفة ورغم كونها صور الفهم الذاتية - مبادىء ذات وجود فى ذاته لاتختلف عن مبادىء الموضوعات ذات الوجود فى ذاته.[٣] من حيث أن الذات

---

(1) Morgenstern, Martin "Nicolai. Hartmann Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten philosophie" Franke Verlag. Tubingen 1992. SS. 76-78

(2) Ibid S. 78, 79

(٣) راجع الفصل الخامس ص١١٦

لاتختلف –أنطولوجيا – عن الموضوعات فكلاهما يتصف بالوجود فى ذاته.[1] وكل منهما تكمن بداخله مقولاته الخاصة، فكما تكمن مقولات الوجود فى موضوعات الوجود، كذلك تكمن مقولات المعرفة داخل الذات دون أن تكون من خلقها. ثم ان المعرفة بكل من نوعى المقولات معرفة أخيرة مشروطه بمعرفه سابقه عليها، فالمعرفة القبلية تقف برهانا على وجود قوانين أو مقولات المعرفة.[2] والمعرفة بالموضوعات تبرر وجود مقولات الوجود. يكمن التمييز بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة فى أن الأخيرة هى ستقوم عليها المعرفة القبليه فلو لم تكن هناك مقولات للمعرفة لما كانت هناك معرفة قبلية.[3]

وفقا لهذا التصور للمقولات –كما يضعه هارتمان– فإنها ليست أبدا المحمولات الصادقه للواقع، فلم يجعل هارتمان من مقولات الوجود – كما يقول مورجنسترن فى النقطه الثانيه – محمولات صادقه للواقع، بل أنه يميز صراحة بينها وبين المحمولات والمحمولات مثل التصورات ليست سوى أدوات للتعبير عن المقولات[4] أما المقولات فهى عناصر تركيب الوجود.[5]

٣– إذا كان هارتمان يجعل وظيفة المقولات فى المعرفة بالموضوعات وظيفة لانعى بها، فإن هذه الوظيفة –كما قلنا– وظيفة خاصة بمقولات المعرفة والتى هى لدى هارتمان المبادىء القبلية فى نفس الوقت. لايميز هارتمان – كما يدعى مورجنسترن– بين مقولات المعرفة والمبادىء القبلية وإنما يميز بينها وبين المعرفة القبلية.[6]

٤– أن يجعل هارتمان وظيفه المقولات فى المعرفة وظيفة لانعى بها، فإن هذا لايعنى – كما يلاحظ مورجنسترن– أن التعبيرات التى نستخدمها فى تفكيرنا اليومى تعبيرات ليس لدينا عنها تصور واضح، فالمقولاتُ ليست محض

---

(١) راجع الفصل الثانى ص٣٢

(٢) راجع الفصل الخامس ص ١١٧

(٣) راجع الفصل الخامس ص ١١٧

(4) AdrW S. 13

(5) Ibid S. 14

(٦) راجع للفصل الخامس ص ١١٦ – ١١٧

تعبيرات، فالصلة بينها وبين التصورات ليست كالصلة بين التعبيرات والتصورات ولكنها ذات وجود قائم وهو ماليس للتعبيرات.

ب – رفض ذاتية المقولات :

إذا كان هارتمان قد نسب "تصورية المقولات " لأرسطو، فإنه يسلب عنه صفة " ذاتية المقولات " نعم لقد افترض أرسطو " تصورية المقولات " إلا أنه لم يعن بها تصورات ذاتية.

لم تظهر ذاتية المقولات أو التصورات –وفقا لهارتمان– إلا فى العصر الحديث وبالذات مع الإتجاه المثالى الذى أنكر وجود موضوعات مفارقة للوعى موضوعات المعرفة محايثة للوعى. هذه الموضوعات لايتم معرفتها إلا من خلال مبادئها. اذن هذه المبادىء تصورات ذاتيه توجد هى الأخرى داخل الذات.[١]

يرى هارتمان أن –كانط– لم يختلف كثيرا عن الفلاسفة المثاليين حين افترض هو الآخر " ذاتيه المقولات" ورآها " تصورات خالصة للفهم ". دون هذا الأفتراض لايمكننا – وفقا لكانط– أن نبرر المعرفة القبلية بالموضوعات وان نخلع عليها صدقا موضوعيا.*

يرى هارتمان أن تبرير الاستنباط الترنسندنتالى ، أى امكانية إنطباق التصورات الخالصة للفهم على موضوعات الخبرة الممكنة لايكون إلا من خلال بحث العلاقة بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود. يبدو أن كانط كان على وعى بهذا مما جعله يوجد هوية بين هذه وتلك بصورة مسبقة، ثم أراد أن يبرر بها المعرفة بالموضوعات.

موضوعات المعرفة – وفقا لهارتمان– معطيات. هذه واقعة ثابتة قبل أى نظرية وسابقه على أية وجهة نظر. لكل موضوع مقولته الخاصه به وهو مايتضح من خلال معرفتنا له ثم يتلو ذلك البحث ما إذا كانت مقولات المعرفة التى نحكم بها بقبلية موضوع ماهى فى نفس الوقت مقولات الموضوع أولا.[٢]

---

[1] PMC, Tome I, P. 340, AdrW, S. 104, 105

* تناولنا هذه النقطة من قبل فى اطار حديثنا عن تبرير المعرفة القبلية بموضوعات مفارقة.

[2] AdrW, S. 105

أما أن نفترض بصورة مسبقه هوية مقولات المعرفة والموضوع فهو مالا يمكن تحديده بصورة مسبقة قبل تحليل هذه المقولات. نعم يمكننا افتراض هوية جزئية لتبرير المعرفة القبلية ولكن افتراض هوية كاملة لايمكن تبريره، بل انه على العكس من البديهى ان نفترض ان مقولات المعرفة تختلف عن مقولات الوجود وإلا لما كانت موضوعات المعرفة سوى محتويات معرفة ولإفتقدت لقيامها فى ذاتها أى لواقعيتها ولانتفت عن علاقة المعرفة صفة أنها علاقة مفارقه ولما كان هناك معنى للقول بصدق أو خطأ المعرفة.[1]

جـ- رفض هوية " المقولات" و " الوجود المثالى " :

بعد أن فرغ هارتمان من رفض فهم " المقولات " كتصورات خالصة للذهن ومن ثم رفض أنها " تصورات ذاتيه قبليه " ينتقل إلى دحض فهم آخر للمقولات رآه متغلغلا فى تاريخ الفلسفه ألا وهو الاعتقاد بأن " المقولات " و "الجواهر المثالية Wesenheiten" شيء واحد.

يرى هارتمان أن أصحاب هذا الاعتقاد رأوا أن " المقولات " من حيث أنها المبادىء الأساسيه للوجود و " الجواهر " من حيث أنها الخصائص الكلية للأشياء شيء واحد مما نتج عنه أن أصبحت العلاقه بين " المقولات " و " الوجود المثالى" علاقة هوية تامة، هذا الخلط لم يحدث لديهم بلا وعى ولكنهم رأوا أن " الجواهر " من الممكن أن تكون فى نفس الوقت " مقولات الوجود " ومن ثم لم يجدوا مبررا للتمييز بينها.[2]

يرى هارتمان أن هذا الخلط خاطىء، وأن " المقولات " و" الجواهر " تتمايز بالضرورة.

هنا فإن الباحث سيتعرض لنظرة هذه الفلسفات لكل من " الجواهر " و " المقولات " من وجهة نظر هارتمان مع الرجوع اليها من حين لآخر للتأكد من صحة فهم هارتمان لها ثم نعرض بعد ذلك لحجة هارتمان فى رفض هذه الهوية ومن ثم تمييزه بين " الوجود المثالى" و"المقولات" وماإذا كان قد نجح بالفعل فى إيجاد هذا التمييز أم لا.

---

[1] Ibid, S. 106
[2] Ibid, S. 40

يرى هارتمان ان مصدر هذا الخلط قد نبع لديهم من نظرتهم للمقولات بأنها ماليس له وجود زمنى ومايستقل بالضروره عن الحالات الجزئيه الواقعية ومايتم فهمه بصورة قبلية وماهو كلى بالضرورة، ولكن هذه الخصائص هى فى نفس الوقت خصائص الجواهر الكلية للأشياء، من هنا لم يجدوا مانعا أن تكون "المقولات " و " الجواهر" شيئا واحدا ولم يجدوا مبررا للتمييز بينها.

أول من ارتكب هذا الخلط -كما يرى هارتمان- هو أفلاطون فى نظريته للأفكار، تلعب أفكار أفلاطون دورين : فهى من ناحية " مبادىء" أى الأسس المحددة التى من خلالها تكون الأشياء على ماهى عليه وهى من ناحية أخرى "جواهر" من حيث أنها جواهر كلية فإنها الخصائص الكلية للحالات الجزئية.[1]

فإذا انتقلنا إلى العصر الحديث نجد ديكارت وليبنتز ينظران "للمبادىء الأولى" أو "الطبائع البسيطة" على أنها جواهر عقلية تصورية من ناحيه، وعلى أنها تشكل الأسس المقولية للعالم والوجود من ناحية أخرى. أما كانط فقد ارتكب نفس الخطأ حين جعل مقولاته "تصورات خالصه للفهم" و "شروط امكانية الأشياء" فى نفس الوقت .

يرى الباحث أن هارتمان على حق فى حكمه على نظرية الأفكار الأفلاطونية، فأفلاطون -رغم أنه لم يستعمل هنا مصطلح المقولة- أعطى "للأفكار" دلالة أنطولوجية غائيه منطقية فأفكار أفلاطون هى الخصائص العامة التى تشترك فيها مجموعة من الأشياء الجزئيه. هذه الخصائص ليست محض أفكار ولكنها واقعيات realities تتصف بالثبات والوجود فى ذاته فى عالم آخر. الأفكار اذن تمثل الوجود فى ذاته. هذه هى دلالتها الأنطولوجية، إلا أنها من ناحية أخرى ذات دلالة غائيه، فهى الغاية التى يسعى إليها الوجود المتغير، هذه الغاية تتحقق فى إدراك الفكر لها من حيث أنها الأنماط أو الأسس الأوليه الثابتة للأشياء، فهى بهذا المعنى علل الأشياء التى تجعل الأشياء ماهى عليه.[2]

أفكار أفلاطون إذن هى الجواهر الكلية للأشياء وهى من ناحية أخرى المبادىء الأولى للأشياء.

---

[1] Ibid S. 41

[2] Zeller "Outlines of the Greek Philosophy" P. 130, 131

أما بشأن ديكارت فيرى **الباحث** أن هارتمان قد تناقض مع نفسه، إذ أنه قد ذكر -فى موضع آخر-* أن ديكارت حين أراد بالطبائع البسيطة مبادىء للوجود لم يستطيع أن يعطيها تحديدا صحيحا من حيث أنها شروط الوجود ولكنه قدمها على أنها العناصر التى يتركب منها الوجود العينى Concretum أى أنه قدمها على أنها الملامح العامة الدائمة للأشياء أو الكليات التى تشترك فيها الأشياء وفشل فى أن يقدمها من حيث أنها مبادىء الوجود. والآن يذكر هارتمان أن الطبائع البسيطة الديكارتية تلعب الدورين معا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى برهن الباحث على أن ديكارت لم يكن يعنى بطبائعه البسيطة شروطا للوجود ولكن الملامح العامة للأشياء.#

فإذا انتقلنا إلى موقف كانط، **فإن الباحث يتفق جزئيا مع هارتمان** فكانط على عكس ديكارت عنى بالمقولات مبادىء الوجود ولم يعن بها جواهر الأشياء. فمن الثابت أن كانط استخدم لفظ "المقولات" ليشير به إلى "تصورات قبليه عامة تنطبق على أى موضوع "هذه المقولات ليست فقط شروط امكانية الخبرة الموضوعية ولكنها فى نفس الوقت شروط امكانية الموضوعات ذاتها.(1)

مقولات كانط اذن مبادىء الوجود والمعرفة فى نفس الوقت. هى مبادىء الوجود من حيث انطباقها على أى موضوع أيا كان(2) ومن حيث أنها شروط امكانية الموضوعات، وهى مبادىء المعرفة من حيث أنها الشرط الضرورى لإضفاء موضوعية على خبراتنا.(3)

أما عن قول هارتمان فإن هذه التصورات الكانطية العامة (المقولات) هى فى نفس الوقت الجواهر الكلية للأشياء فهذا مالايستطيع الباحث قبوله.

رفض هارتمان اذن مقولة هوية "الجواهر" و"المقولات"، فهما يتمايزان بالضرورة. ولكن-قبل أن يذكر هارتمان أوجه التمايز- يسرد لنا أولا أوجه الاتفاق. تتفق "المقولات" و"الجواهر" فى خصائص "الكلية" و"اللازمانية" واستقلالها عن الحالات الفردية و " هويتها" فى مقابل "تعددية" الحالات الفردية.

---

* راجع فى ذلك الفصل الرابع ص٩٧.

راجع أيضا الفصل الرابع ص ٩٧ – ٩٨.

(1) Kant, "Critique of Pure Reason" B. 197 P. 194

(2) Korner, S. "Kant" a Pelicanbook 1st ed. 1955 P. 54

(3) Ibid, P. 59

لاتكفى هذه الصفات، -كما يلاحظ هارتمان- لتجعل " المقولات " و"الجواهـر" شيئا واحدا، "فالمقولات" بالإضافة إلى هذه الخصائص تتمايز بالضرورة عن "الجواهر" فى ثلاث نقاط :

١- الجواهر المثاليه محض صور وعلاقات وقوانين. المقولات تحوى بالإضافة إلى ماسبق عنصر حامل الصفات Substratum وهو مالا تتصف به الجواهر المثاليه.

٢- للوجود المثالى مقولاته الخاصة التى تنطبق عليه. لوكانت "المقولات" و "الوجود المثالى" شيئا واحدا، لما كان للوجود المثالى مقولات خاصة به.

٣- تختلف المقولات الواقعية عن المقولات المثاليه. يقف هذا كدليل على التمييز بين "المقولات" و "الوجود المثالى".[١]

يشرح Stegmüller هذه النقطه الثالثه بمثال من المقولات النمطية على النحو التالى : لوكانت "الامكانيه الواقعيه" امكانية مثالية، لاتفقت الإمكانيه الواقعيه مع الامكانية الجوهرية، ولكن كلا الامكانيتين مختلفتان من حيث أن معيار الأولى هو تحقق سلسلة الشروط الكاملة ومعيار الثانية عدم التناقض الداخلى.[٢]

مما سبق يمكن أن نعتبر النقطتين الثانيه والثالثه دليلين على أن "المقولات" ليست مجرد "جواهر مثالية" أكثر منها أوجه تمييز بين المقولات والجواهر.

يدلل هارتمان تفصيليا على كل نقطه على النحو التالى :

١- تحوى المقولات بالإضافه إلى كونها صور وعلاقات وقوانين عنصرا ماديا هو حامل الصفات Substratum فالمقولات مبادىء الوجود. هذه المبادىء يجب أن تمس كل شىء فى الوجود بما فى ذلك الوجود المادى الذى نجده فى عالمنا الواقعى، اذن لابد لنسق المقولات أن يحوى مبدأ المادة. من الممكن لنسق المقولات أن يكون نسقا صوريا بصورة تامة إلا أن مثل هذا النسق لايصلح نسقا لعالمنا الواقعى الذى نعيش فيه والذى تنتمى المادة اليه.[٣]

---

(1) AdrW, S. 45
(2) Stegmüller "Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy" P. 237.
(3) AdrW, S. 46,47

من هنا رأى هارتمان أن الصورة وحدها لاتشكل مبادىء الوجود، ولكنها مجرد لحظة أساسية من لحظات الوجود. هذه اللحظة هى اللحظة المقابلة للحظة الماده ثم أن الصورة لدى هارتمان لاتعنى المظهر الخارجى للموضوعات ولكنها محتوى بمعنى أنها تشكل تركيب كل موجود ومن ثم فهى بناؤه الداخلى، وإذا كان البناء الداخلى يحدد فى جوهره الوجود هكذا للوجود، فإن لحظات الصور تشكل لدى هارتمان الوجود هكذا فى جوهره.

ومع هذا ليست المقولات هى محض هذه الصور، فهناك مادة الصورة، ومن ثم لايمكن لنسق المقولات أن يكون مجرد صور. نسق المقولات الذى لايحوى لحظة المادة Substrate لايكفى للموضوعات. ينطبق هذا على مقولات الوجود والمعرفة. ليس الشكل المقولى هو مجرد المحتوى الداخلى، فالأمر هنا لايتعلق بالصورة والمحتوى ولكن بالصورة والماده، فالمقولات فى محتواها ليست قاصرة على الصور والعلاقات والقوانين ولكنها تحوى لحظات المادة Substrate أيضا. هذا الإندراج للحظة المادة لايجعل من ميدان المقولات ميدانا غير متجانس، إذ ليست المادة هنا مادة واحدة مطلقه مادة شيئية ولاتختلف الماده عن الصورة من حيث طريقة الوجود، وجود ممكن ووجود فعلى كما فعل أرسطو، ولكنها لحظات ماديه مختلفه. بهذا المعنى تحوى المقولات لحظات ماديه وهى اللحظات التى تنضم إلى لحظات الصورة والقانون والعلاقة وتشكل معا جميعا مادية العالم الواقعى.

ليست المقولات اذن مجرد صور وعلاقات وقوانين ومن ثم تسقط هوية "المقولات" و"الجواهر" أو "الوجود المثالى".[1]

٢- ولكن إذا كان الفارق بين "المقولات" و"الوجود المثالى" يكمن فى إضافة عنصر حامل الصفات Substratum للمقولات، فإن هذا لايعنى -بالعكس- أن بناءات الوجود المثالى ذات طابع مقولى وهذا يصل بنا إلى النقطه الثانيه التى يفرق فيها هارتمان بين بناءات الوجود المثالى ومقولات الوجود المثالى.

المقولات مبادىء الوجود الواقعى والمثالى على السواء. الوجود المثالى بناءات لها مقولاتها الخاصة مثلها فى ذلك مثل الوجود الواقعى -أى ليست محض مقولات. يوضح هارتمان هذا التمييز بمثال من الرياضيات، فالشكل

---

[1] Ibid, S. 47, 95, 96, 97

المربع والشكل البيضاوى بناءات مثالية تندرج تحت مبادىء الإتصال، واللانهائية والانسجام والتى تشكل الأسس المقولية للوجود الهندسي[1] الأعداد أيضا بناءات مثاليه وليست مقولات، تشكل استمرارية سلسلة الأعداد اساسها. "الوحدة" و"الكثرة" مبادىء للرياضيات وليست بناءات.[2]

٣- يرى هارتمان أن النقطة الثالثه القائله- بأن ميدانى مقولات الوجود الواقعى والوجود المثالى يتمايزان بالضروره -أوضح من أن تحتاج لبرهان، إذ لولا ذلك لما أمكن التمييز بين محتويات ميدانى الوجود الواقعى والوجود المثالى، ذلك أن نسق المقولات يجب أن يكون بإمكانه تحديد الوجود العينى Concretum بصورة تامة، بمعنى أن كل مقولة يجب أن تنطبق على وجود معين Concretum، ومادام العالم الواقعى يختلف فى ملامحه الجوهرية عن ميدان الوجود المثالى فلابد بالضرورة لمقولات الأول أن تختلف عن مقولات الثانى فنسق المقولات يشكل الخلفيه الضرورية لميدانى وطريقتى الوجود، بحيث ان الإختلاف او التمييز الجوهرى بين هذين الميدانين يعكس بالضرورة التمييز بين مقولات هذه ومقولات تلك.[3]

د – وضع المقولات بالنسبة للوجود العينى:

ينتقل هارتمان بعد رفضه تصورية وذاتية المقولات إلى رفض تصور آخر للمقولات يتعلق بوضع المقولات بالنسبة للوجود العينى الذى تحدده. هذا التصور ليس فى الحقيقة تصورا واحدا وإنما ثلاثة تصورات يخرج منها إلى تحديد الوضع الصحيح للمقولات أو العلاقه بينها وبين الوجود العينى Concretum الذى تحدده تلك المقولات.

المقولات وفقا لهارتمان مبادىء كامنة فى مادتها، ومن ثم فليست العلاقة بينها وبين الوجود العينى علاقة إنفصال Abtrennung تام، لها طريقه وجود وخصائص تختلف به عن مادتها، ولاعلاقه انسجام Homonymie تام إلى درجة عدم التمييز بينها ولاعلاقة عدم تجانس Heterogeneität. هذه العلاقات الثلاث يرفضها هارتمان لأنها على حد تعبيره تتجاوز الحدود الطبيعية للمقولات.

---

(1) Ibid S. 49
(2) Ibid, S. 59
(3) Ibid, S.55

نظرية الأفكار الأفلاطونية -كمايرى هارتمان- من الثراء بحيث أنها تحمل تفسيرات تجعلها- إلى جانب عدم تمييزها بين الجواهر والمقولات- منشأ العلاقتين الأولى والثانيه. فالعلاقه الأولى أو التصور الأول الذى يرفضه هارتمان والذى يرى أن أفلاطون أفضل من عبر عنه هو ذلك التصور الذى يرى أن للمقولات طريقه وجود وخصائص تختلف تماما عن الوجود العينى . فأفلاطون فى تقديمه لنظرية الأفكار يقدم لنا عالمى الأفكار والأشياء كعالمين مختلفين تماما، عالم لازمانى وعالم زمانى، عالم الوجود الحقيقى وعالم الوجود الظاهر، وهو حين يتحدث عن الأفكار إنما يتحدث عنها من حيث أنها مبادىء الأشياء، فالأفكار وفقا له هى ماتحدد الأشياء، الأشياء هى ماهى عليه وفقا لهذه الأفكار.

يرى هارتمان أنه إذا كانت الأفكار مبادىء الأشياء، فلابد أن تكون هناك علاقه ارتباط معينه بينها، ولكن تصور أفلاطون لهوية كل عالم منهما تلغى كل علاقة وكل ارتباط. كيف يمكن للأفكار أن تكون مبادىء الأشياء وبينهما مثل هذا التعارض والإختلاف.

هذا الخطأ وفقا لهارتمان لم يرتكبه أفلاطون فقط ولكن ارتكبه أيضا كل من ليبنتز وكانط، فأفكار ليبنتز فى عقل الله تتطلب لتحققها مبدأ ذات طبيعة أخرى مختلفه عن هذه الأفكار، ومن ناحية أخرى تعلن " الذات الترنسندنتالية " التى افترضها كانط عن هذه الثنائيه بشكل واضح.

يخلص هارتمان من هذا الى أنه لايمكن أن يكون بين المبادئ - المقولات والأشياء مثل هذا التعارض والاختلاف.[1]

العلاقه الثانيه بين المقولات والأشياء والتى يرفضها هارتمان هى العلاقه التى تجد بين المقولات والأشياء تجانسا كيفياqualitativ Homogeneität أو تشابها إلى درجة لايمكن التمييز بينها. للمقولات والأشياء نفس المحتوى ولايختلفان إلا فى درجة وجود كل منهما. من هنا لم تستطع اللغة أن تعبر عن هذا التجانس الكيفى وهوية المحتوى والإختلاف فى درجة الوجود فقط إلا بإعطائهما معا - المقولات والأشياء- نفس الأسم Gleichnämigkeit.

مرة أخرى يجد هارتمان فى نظرية الأفكار الأفلاطونية منشأ هذا التصور الخاطىء للعلاقه بين المقولات والأشياء، فلقد جعل أفلاطون الأشياء نسخا تقليدية

(1) Ibid, SS. 69,71

للأفكار، والأفكار "مثل" الأشياء لايختلفان إلا فى درجة الوجود فقط ويتفقان فى محتوى الوجود وفى الأسم. ألم يعط أفلاطون فكرة "الجمال" نفس المعنى الذى يحمله الشيء "الجميل" وفكرةالمساواة نفس المعنى الذى تحمله الأشياء المتساوية ؟

نقل أرسطو هذا الخطأ من افلاطون فى بحثه للجواهر الصوريه، فهو وان لم يرتكب خطأ تصور ثنائية المقولات والأشياء حين بحث عن مبادىء الأشياء فى الأشياء نفسها، إلا أنه وقع فى خطأ تصور علاقة التجانس وهوية الأسم وهو نفس الخطأ الذى نقلته عنه أنطولوجيا العصور الوسطى حين أعطت للجواهر كمبادىء للأشياء نفس أسماء الأشياء.

ولكن ما مكمن الخطأ فى تصور هذه العلاقة ؟

يرى هارتمان أنه لايمكن أن يكون هناك تجانس بين مبادىء الأشياء والأشياء، ذلك أن المبادىء شروط الأشياء ، والشروط التى تتشابه إلى درجة لايمكن التمييز بينها وبين المشروط لايمكنها على هذا النحو أن تكون شروطا :

فأفلاطون -كما يقول هارتمان- قد وقع فى تناقض من السهل ملاحظته حين جعل الأشياء صورا والأفكار مُثلا وأعطاها نفس المحتوى ونفس الأسم ولم يميز بينها سوى فى درجة الوجود فما فعله على هذا النحو هو أنه أوجد ثنائية بين عالمين لاتمييز بينها فى محتواهما الحقيقى، فالثنائيه التى خلقها أفلاطون - على حد تعبير هارتمان- ثنائيه تحصيل حاصل.

يجب على المبادىء كأسس أو شروط للعالم أن تختلف بالضرورة من حيث المحتوى عن الأشياء وهو ماعرفته الفلسفة قبل سقراط حين اختلفت "نار" هرقليطس و "حب وكراهية" أمباذوقليس و"ذرات وفراغ" ديمقريطس -من حيث أنها مبادىء- بالضرورة عن الأشياء حيث لاتجانس ولاتحصيل حاصل بين المبادىء والأشياء.[1]

وإذا كان هارتمان يرفض علاقة التجانس التام بين المبادىء والأشياء لأنه لايصح أن يكون لها نفس المحتوى، فإنه على الطرف المقابل يرفض علاقة عدم التجانس Heterogeneität بين المقولات والأشياء ، فهذه العلاقة وان كانت تحقق مطلب هارتمان فى عدم اتفاق المبادىء والأشياء فى المحتوى، إلا أن هارتمان يرفضها لأنها -كما يقول- تباعد بين المبادىء والأشياء أكثر من اللازم، فالوجود ينقسم - وفقا

(1) Ibid, S. 75

لهارتمان وكما سيأتى بالتفصيل فى الفقره القادمة – إلى طبقات وميادين ، لكل ميدان ولكل طبقة من الوجود مقولات خاصة بها. محاولة تطبيق مقولات طبقه معينه على طبقة أخرى هو مايعنيه هارتمان بعدم التجانس بين المقولات والأشياء وهى العلاقة التى ينتج تصورها عن النظر إلى العالم من جانب واحد.[١]

يجد هارتمان لدى فيثاغورس مثالا على ذلك، فحين ذهب فيثاغورس إلى أن "العدد مبدأ الأشياء" كان فى مبدأه هذا اكتشاف لدور العلاقات الرياضية فى بناء العالم المادى، ولكن الخطأ الذى وقع فيه فيثاغورس –كما يرى هارتمان– أنه لم يتوقف عند هذا الحد ولكنه حاول تطبيق هذه الفكرة على سائر الوجود بما فى ذلك الوجود الروحى، بحيث جعل العالم الواقعى بأسره لايقوم إلا فى علاقات رياضية محضة.[٢]

ثم ارتكبت المثاليه –بكل اشكالها– وفقا لهارتمان– أيضا نفس الخطأ، إذ وفقا لها يتم فهم تركيب وطريقة الوجود عن طريق مقولات الذات–سواء أكانت مقولات العقل أو الروح أو الوعى.[3]

ماهكذا يجب فهم العلاقه بين المقولات والوجود العينى الذى تحدده المقولات. ويرى هارتمان أن المقولات من حيث أنها مبادىء الوجود ليس لها وجود فى ذاته مستقل عن الأشياء لاتشكل عالما ثانيا إلى جانب الوجود، ولكنها كامنة فى موضوعاتها[٤] نعم هى ذات وجود مستقل عن معرفتنا، إلا أنها لاتستقل عن أشيائها[٥] فالعلاقة بين المقولات والوجود هى تماما كالعلاقة بين قوانين الطبيعة والطبيعة، فقوانين الطبيعة قوانين "عامة" تصف الحوادث الطبيعية "الخاصة" لاوجود مستقل لهذا "العام" إلى جانب "الخاص" ولكنها تكمن فى هذا الخاص . على هذا النحو أيضا تكمن مقولات الواقع فى العالم الواقعى من حيث أنها العلاقات التركيبية الداخلية للعالم الواقعى.[٦]

---

(1) Ibid, S. 79
(2) Ibid, S. 80
(3) Ibid, S. 82
(4) New Ways, P. 21
(5) PdN, S. 38
(6) AdrW S. 149

هـ- رفض الغائيه المقولية :

وفقا لهذا التحديد السابق للعلاقة بين المقولات والوجود العينى يرفض هارتمان النظرية التى ترى فى مبادىء الوجود غايات تحدد موضوعاتها تحديدا غائيا teleologisch.

ما الذى يعنيه هارتمان بالغائيه المقولية ؟

حين تحدث أفلاطون -فىمحاوره فيدون- عن طريقه اكتشاف العلة الحقيقية للأشياء ورأى أننا لانكتشفها فى موضوعات التجربة المادية، إذ أن هذا يعمينا عن الحقيقة ولافى "المثل"، إذ الملاحظة المثاليه للأشياء أى تأمل الأشياء فى صورها ليس تجربة حقيقية، ولكن حل هذه المشكلة التى فشل فى حلها الطبيعيون وهى الوصول إلى السببية الحقيقية للأشياء يكون بالتسليم بالأشياء فى ذاتها، الجمال بالذات والخير بالذات حيث العلة الحقيقية لكل شيء هو مشاركته فى مثاله، فبالجمال بالذات تكون الأشياء جميلة – وبالكبر بالذات تكون الأشياء كبيره... الخ. ثم يعلن على لسان سقراط مبدأه " ليس هناك كما أعرف طريقه أخرى لكل شىء فى مجيئه إلى الوجود إلا أن يشترك فى الجوهر الخاص لكل حقيقه يجب أن يشترك فيها.[١]

وحين جعل "أرسطو" ومن بعده "الصورة" ليست فقط جوهر الشىء ولكنها أيضا غايته النهائيه والقوه التى تحقق هذه الغايه، فانهم-وفقا لهارتمان- قد جعلوا مبادىء الأشياء غايات تحدد أشياءها تحديدا غائيا.

يرى هارتمان أن النظر إلى المقولات كغايات تحدد الموضوعات تحديدا غائيا يجعل منها معايير أو قيم أى تأخذ صوره ماهو واجب الوجود.[٢]

يكمن الخطأ وفقا لهارتمان فى أنه لايمكن تحديد جوهر المقولات بصورة مسبقة ولكن التحليل الدقيق لمجموعات المقولات والعلاقات المتداخله بينها هو مايكشف عن جوهر المقولات، ماإذا كانت قيماً أو لا، أما تحديد طبيعة المقولات بصورة مسبقة -قيم أو معايير أو غيره- يجعل من التحليل المقولى شيئا لالزوم له.[٣]

يتساءل هارتمان : ماهو الأساس الموضوعى الذى يمكن أن نستند إليه للأخذ بالحكم المسبق بأن مبادىء الوجود قيماً؟ ان جعل مبادىء الوجود قيماً يجعلها

---

(١) على سامى النشار، عباس الشربينى، ترجمة وتعليق وتحقيق "محاورة فيدون" – دار المعارف ١٩٦٥ (الفقرة ٩٩ د – الفقرة ١٠١ جـ) ص ٩٧ – ١٠٢.

(2) AdrW S. 86

(3) Ibid S. 87

أفضل من الحالات الفردية الواقعية التى تندرج تحتها. لايجد هارتمان تبريرا للقول بأن مبدأ عاما يجب أن يكون أفضل أو ذا قيمة أكبر من الحالة الخاصة الواقعية الفردية التى تندرج تحته. هل نشعر بتحقق القيم فى الحالات الفردية؟ ألم تعلمنا الحياة أن القيم دائما فرديه ومتغيره؟ كيف تصلح اذن كمبادىء عامة ثابتة للوجود؟

ليس هذا فقط ، بل ان جعل المقولات معايير أو قيما يجعل بعضها أفضل من بعض، فأن نأخذ من البداية مجموعة من المقولات نعطيها مكانة عليا ثم نشتق منها أو ننسخ على مثالها بقية المقولات، فإن هذا يجعل العلاقه بين المقولات وبعضها علاقة تدرج فى الأفضلية والمكانة، علاقه مفترضة بصورة مسبقه وهى العلاقات التى لايمكن معرفتها قبل التحليل الدقيق للمقولات.[1]

و - رفض الأحادية المقولية :

إذا كان هارتمان قد رأى فى تصورية المقولات خطأ معرفيا فى فهم المقولات، وفى علاقات الانفصال والانسجام وعدم الانسجام... ماأسماه -تخطى الحدود الطبيعية- وفى التصور الغائى للمقولات خطأ أنطولوجيا فى فهم المقولات، فإن هناك خطأ آخر ذا شكل ثالث فى فهم المقولات، هذا الخطأ لايتعلق بوظيفة المقولات بقدر مايتعلق بالعلاقه التى تربط المقولات جميعا فى كليتها من حيث أنها تشكل معا نسقا واحدا.[2]

الأحاديه المقوليه - وفقا لهارتمان- هى خير ممثل لهذا التصور الخاطىء يكمن خطؤها فى أنها تضع نسقا للمقولات بصوره مفترضة مسبقه على أى بحث وفقا لتصور معين لبنية العالم الواقعى مفترضة أن هذا النسق يجب أن ينطلق من " مبدأ أعلى" تشتق منه بقية المقولات. هذا النسق يجب أن يأخذ شكل هرم " مبدأه الأحادى الأعلى" بمثابة القمة له .[3]

ظهر هذا الأفتراض - افتراض مبدأ أعلى - وفقا لهارتمان - كامنا فى التساؤل الفلسفى القديم عن أصل الأشياء - العلة الأولى- حيث فكره التطور العامة هى مافرضت أو اقتضت أن يكون الأصل واحدا ونشأ معها الاقتناع بأنه من الممكن أن يحكم العالم علاقة "واحدة" سائر ماعداها يشتق منها.

---

(1) Ibid, S. 89
(2) Ibid, S. 138
(3) Ibid, S. 139

أخذ هذا المبدأ الأعلى أسماء مختلفة فى أنساق فلسفية مختلفة، فهو "اللـه" فـى نسق معين، وهو " الجوهر الأوحد" فى نسق ثان، وهو "المطلق" فى نسق ثالث إلا أنها جميعا على اختلاف اسمائها مبادىء عليا يشتق كل نسق مقولى من احدها.[1]

من هنا رأى هارتمان أن "الواحدية المقولية" قد ارتكبت ثلاثه أخطاء يمكن تلخيصها وتلخيص تفنيده لها على النحو التالى:

١- لقد افترضت الواحدية المقولية بصورة مسبقه أن كل نسق مقولى يجب أن ينبثق عن مبدأ واحد أعلى يشتق منه سائر النسق.

يرى هارتمان أن الخطأ لايكمن فى الأحاديه المقولية ذاتها ولكن فى افتراضها فرضا لمبدأ واحد أعلى والتسليم بصحته كما لوكان ضروريا وواضحا فى ذاته.

فى هذا الافتراض المسبق لأحادية مبدأ أعلى يكمن الخطأ بمعنى أنه لو أدى التحليل المقولى إلى الكشف أن نسق المقولات ينبثق بالفعل عن مبدأ أحادى أعلى لما كان فى ذلك خطأ ولكن ماهكذا فعل دعاة الواحدية المقولية، لقد افترضوا المبدأ فرضا وساروا وراءه كالعميان.[2]

من ناحية أخرى، إذا كان هارتمان يرى أن التحليل المقولى هو مايكشف عن جوهر نسق المقولات، فإن هارتمان يقرر أن هذا التحليل يوصلنا إلى أن نسق المقولات ليس منبثقا عن مبدأ واحد أعلى، فمقولات هارتمان – كما سنعرف تفصيليا فيما بعد– تنتظم فى طبقات تأخذ شكل الهرم، مقولات الطبقه الوسطى قابلة للمعرفة أما مقولات الطبقة الدنيا والعليا فمقولات لامعقولة.[3] يرى هارتمان ان مقولات آخر طبقه قابلة للمعرفة مقولات تشترط بعضها بالتبادل بمعنى أن كلا منها مبدأ أعلى للباقى. لايمكن الكشف عن مقولات هذه الطبقه إلا من خلال هذه العلاقه –علاقة التبادل.[4]

لايعنى هذا سوى أنه لايوجد مبدأ واحد أعلى بل مبادىء عليا عديده.

---

(1) Ibid, S. 139
(2) Ibid, S. 140, 143
(3) Ibid, S. 140, 141
(4) Ibid, S. 141, 142

هل هذا يعنى أن نسق المقولات يفتقد الوحده؟ لايفتقد نسق المقولات الوحده التى يجب أن تكون طبيعية فى كل نسق ولكنه يفتقد وحده المبدأ الواحد المفترض، ففى ذلك يكمن خطأ الواحدية المقولية. لايظهر النسق المقولى أى مبدأ أعلى من هذا القبيل ولكنه يظهر وحدة طبيعية هى الوحدة الشاملة التى هى عبارة عن صورة ارتباط عناصر النسق ببعضها، فهى الوحدة الكامنة فى هذه العناصر والتى تحكمها تعددية هذه العناصر ولاتأخذ أبدا صوره مبدأ واحد أعلى.[1]

٢- لقد افترضت "الواحدية المقولية" أن نسق المقولات يجب أن يأخذ شكل الهرم قمته هى " المبدأ الأعلى" الذى منه يتم اشتقاق او استنتاج باقى النسق.

يرى هارتمان أننا لايمكننا ان نعرف بصورة مسبقه شكل ميدان المقولات، لايمكن أن نحدد بصورة مسبقه ماإذا كان يأخذ شكل الهرم أو لا. يستخدم هارتمان نفس الدليل الذى أقام عليه رفض افتراض "المبدأ الأحادى الأعلى" وهو أننا لانعرف من المقولات سوى قدر بسيط وهى المقولات الوسطى التى تقع بين المقولات العليا والدنيا. لايعنى هذا سوى أن هناك حدا أعلى وحدا أدنى للمعقولية . المقولات التى تقع بين هذين الحدين مقولات معقولة على الأقل بصورة جزئية ، ولكن حتى هذا الجزء من المقولات لانعرفه بقدر كاف حتى نعرف منه ما إذا كان النسق يمكن أن يمتد إلى ماوراء هذين الحدين أو أن هذين الحدين يشكلان الحدين النهائيين للنسق، كما أننا لانعرف مابين حدى المعقولية كنسق مغلق أو مكتمل، ولكن كل مانعرفه مجرد طبقات ومجموعات من المقولات دون اتصال بينها.

لايمكننا اذن أن نستنتج من تركيب العلاقات التى تظهر فيها المقولات القابلة للمعرفة شكل نسق المقولات ، ويظل التساؤل عن هذا الشكل-شكل هرمى أولا- أمراً لايمكن تحديده بصورة مسبقه.[2]

٣- الخطأ الثالث الذى يفنده هارتمان هو القول بأن المقولات يتم استنباطها من المبدأ الواحد الأعلى فى شكل سلسلة يتم اشتقاق بعضها من بعض.

هذا الخطأ ارتكبه أفلوطين حين جعل المقولات تنتج عن "الواحد المطلق" ثم ظهر مرة أخرى فى المثاليه الألمانيه حين ذهب رينهولد

---

[1] Ibid, S. 142

[2] Ibid, S. 140, 141

Reinhold إلى أن المقولات يجب أن تكون مشتقه من مبدا واحد، ثم بناه "فشته" حين أخذ الإستنباط لديه شكل جدل يشمل الفلسفة كلها، أما لدى "هيجل" فالجدل لديه يؤدى إلى منهج أحادى تسرى وفقا له فكرة بناء العالم من أسفل إلى أعلى الطبقات.

يرى هارتمان أن هذا الافتراض افتراض خاطىء، فالمقولات لايمكن استنباطها من مبدأ واحد أعلى ذلك أنه إذا كان هذا المبدأ " واحدا مطلقا" بصورة فعلية أى بسيطا فى ذاته فإنه لايمكن أن نستنبط منه ماهو مركب ، فلقد عجز أفلوطين ذاته عن توضيح كيف تنتج المقولات أو الأفكار عن هذا الواحد المطلق، فلم يفعل أكثر من أنه افترض هذا الانبثاق او الاشتقاق دون أن يبين كيف يحدث هذا ، ثم أن هذا المبدأ الواحد المفترض لايؤدى بنا إلى فهم العلاقات المتشابكة القائمة بالفعل بين المقولات والتى يتأسس فيها بناء العالم الواقعى.

من هنا رأى هارتمان أن سائر النظريات الأحادية قد ارتكبت خطأ مزدوجا فمن ناحية يبقى هذا "الواحد" فرضا فارغا لايمكن توضيحه أو فهمه، ومن ناحية أخرى حتى لوافترضنا امكانية فهم هذا المبدأ الواحد فإننا لانفهم منه المقولات فى تعدديتها.

يخلص هارتمان من هذا إلى أن الفهم الإنسانى لايمكنه أن يقر هذا المبدأ الواحد الأعلى، وإن أقره فلن يقر بأن ميدان المقولات يمكن أن ينتج عنه".[1]

---

(1) Ibid, S. 144

ثانيا : طبقية الوجود الواقعي :

لم يتبق بعد عرض تصور هارتمان الخاص للمقولات وذلك من خلال رفضه لمفاهيم أخرى كثيرة للمقولات – وهو الجزء الذى اعتبره مدخلا ضروريا للتحليل المقولي – سوى عرض بنائه المقولي وهو البناء الذى رآه هارتمان يشكل فى كليته وحدة واحدة، تشهد عليه صورة العالم أو الوجود الواقعي. يجد هارتمان فى صورة العالم أو الوجود الواقعي دليلا أو برهانا على شكل البناء المقولي، ذلك أنه إذا كان الوجود الواقعي بناء طبقيا وفقا لبنائه المقولي، فإن هذا يعنى أن البناء المقولي بناء طبقيا. من هنا كانت "طبقية الوجود الواقعي" البعد الأساسي الضروري لفهم نسق المقولات[1] أو كانت – كما يلاحظ مورجنسترن– نقطة البداية الجوهرية أو الواقعة الأساسية التى تبدأ منها الأنطولوجيا كتحليل مقولي.[2]

يمكن عرض فكره هارتمان بشأن طبقية العالم الواقعي فى نقاط نتناولها فيما بعد بالتفصيل .

١- ينقسم الوجود الواقعي إلى طبقات وليس بناءات. هذه الطبقات طبقات أربع هى من أسفل لأعلى طبقه الوجود غير العضوى، طبقة الوجود العضوى، الوجود النفسى، ثم الوجود العقلي.

٢- انقسام الوجود إلى طبقات ليست فكرة جديدة ولكنها تعود إلى أفلاطون وأرسطو.

٣- بين هذه الطبقات تمييز واضح يجد أساسه فى التركيب المقولي.

٤- لايلغى التمييز الواضح بين طبقات الوجود الأربعة قيام علاقات بينها يمكن ايجازها فى أنها علاقة استقلال الطبقة الدنيا عن العليا واعتماد واستقلال الطبقة العليا على الدنيا فى نفس الوقت. هذه العلاقة هى مايبرر وحدة العالم الواقعي.

١- يرى هارتمان أن الوجود الواقعي ينقسم إلى طبقات أربع هى الوجود غير العضوى ، الوجود العضوى، الوجود النفسى ثم الوجود العقلي.[3] فالواقعية كنمط وجود ليست صفة الوجود المادى العضوى فقط – كما فعلت

---

(1) AdrW S. 173

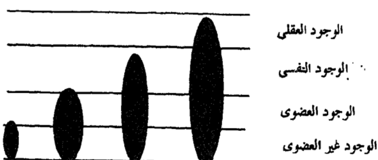
(2) Morgenstern, Martin "Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" S. 81

(3) AdrW, S. 174

الأنطولوجيا القديمه- حين أخرجت نتيجة لذلك النفس من ميدان العالم الواقعى ووضعتها ضمن مملكة الجواهر. لايختلف الوجود النفسى والعقلى عن الوجود المادى - العضوى وغير العضوى - فهى جميعا وجود فردى زمانى، أى لها جميعا نفس شكل الواقعية.(١)

لاينقسم الوجود اذن إلى كيانات أو بناءات (جماد-نبات-حيوان-انسان) ولكن إلى طبقات بينها وبين البناءات علاقة تقاطع لاعلاقة تطابق، فالوجود العضوى كطبقة لايتطابق مع "النبات" مثلا كبناء. نعم النبات وجود عضوى ولكن بالحيوان والإنسان أيضا وجود عضوى، ولايتطابق الوجود النفسى مع الحيوان، فبالإنسان أيضا وجود نفسى، وإذا كان الإنسان ككيان أو كجوهر يختص بطبقة الوجود العقلى، فلا تطابق هنا أيضا، إذ تتحقق فى الإنسان الطبقات الأربع، فالإنسان جوهر فيزيقى وعضوى وروحى وعقلى. من هنا كانت بناءات العالم وحدات ترتبط فيها الطبقات وكانت الصلة بينها صلة تقاطع.(٢)

كما يتضح فى هذا الرسم:



ولكن على أى أساس قسم هارتمان الوجود الواقعى على هذا النحو وليس على نحو آخر؟

يرى هارتمان فى انقسام العلوم إلى مجموعات برهانا على انقسام الوجود الواقعى على هذا النحو، فليس الوجود غير العضوى سوى ميدان بحث الفيزياء والكيمياء، كما يشكل الوجود العضوى مجال بحث علم البيولوجيا، وينشغل علم النفس بدراسة طبقه الوجود النفسى، وما استقلال

---

(1) New Ways, P. 24

(2) AdrW, S. 177, New Ways P. 48

لم ينكر ليبنتز انقسام الوجود إلى طبقات ولكنه ألغى فقط الحدود القائمة بينها ومن ثم أجاز مرور وانتقال الجواهر من طبقه لأخرى من حيث أن التمييز بين طبقات الوجود لم يكن -وفقا له- سوى تمييز فى الدرجة فقط حين لم يضع أية اختلافات جوهرية بين طبقات الوجود، ومن ثم لم يكن ليبنتز فى حاجة لمقولات متمايزة تنتظم كل طبقه من طبقات الوجود وفقا لها وعندئذ أضحى "تمثل العالم" اللحظة المقولية الأساسية الوحيده التى يتحدد وفقا لها فقط التمييز بين سائر مونادات العالم.[1]

يرى هارتمان أن الطبقات تتمايز بالضرورة وأن هناك حدودا ثلاثه واضحه، يفصل كل منها بين طبقتين هى ماتبرر دعواه بأن طبقات الوجود الواقعى طبقات أربع. هذه الحدود الثلاثه يراها هارتمان "ظواهر واضحة" لاخلاف عليها يمكن عرضها على النحو التالى :

١- الحد الأول والأهم هو الذى يضع أساس التمييز بين الطبيعة والعقل. من الواضح أن لدينا هنا ميدانين للوجود، الميدان المادى الفيزيقى والميدان الروحى، يبعدان عن بعضهما. على حديهما يوجد ميدانا الطبيعة العضوية وميدان النفس ، يختلف تركيب كل منهما، فالميدان العضوى ذو تركيب مادى مكانى، أما الحوادث والمحتويات النفسية فذات تركيب لامادى لامكانى. اختلاف كل منهما كمعطى يطابق هذا التعارض بينهما، فالأول

وتحديدا من الأولى كما أنه ادراك مصحوب بالذاكرة. ثم الطائفة الثالثة التى تمثل النفس العاقلة وهى أكثر الطوائف وضوحا فى ادراكها كما أنها تشعر بهذه الادراكات . تتعقلها (راجع : على عبدالمعطى "ليبنتز" دار الجامعات المصرية ص ١٥٩-١٦٢)

رأى "ليبنتز" أن هذه المونادات - رغم وجودها فى ثلاث طوائف - الا أنها تتفق جميعا فى صفة واحدة هى "الفكر" . هذه الصفة هى ماتميز الاعداد اللامتناهية من المونادات، والتى لاتعنى سوى أن الاختلاف بين الجواهر - المونادات - ليس سوى اختلاف فى درجة تمثل كل طائفة للعالم (المرجع السابق ص١٦٤) ومن ناحية أخرى كان "ليبنتز" قد رأى أن المونادات ليست ثابتة ولكنها متغيرة حاصلة بذاتها على مبدأ تغيرها. هذا التغير الذى يصيبها هو نتيجة ميلها لانتاج ادراكات جديدة ومن ثم فهى تمر من ادراك الى آخر (المرجع السابق ص١٥٨) هذا المرور مرور مباشر، فالطبيعة تكره القفزات، لاوجود فيها لقفزات وإنما هو مرور وانتقال من طائفة لأخرى (المرجع السابق ص ١٦٦)

(1) AdrW, S. 178

معطى حارجى شيىء للمكان والثانى معطى ذاتى داخلى خاص بالذات. يشكل هذان الميدانان معا وحده الجوهر الإنسانى إلا أن هذا لايعنى أنه من الممكن لأحدهما أن ينتقل للآخر، ثنائية الحوادث العضوية والنفسية ثنائية ظاهره وتشكل جوهر المشكلة السيكوفيزيقية. نعم لايمكن انكار الوحدة التى تجمعهما إلا أنه فى نفس الوقت لايمكن انكار التمييز الواضح بينهما كشكلى وجود، لايعنى هذا التمييز إختلافا ولكنه تمييز فى ارتباطهما معا. هذا التمييز تمييز متأصل فى التركيب المقولى.

٢- الحد الثانى هو الحد الذى يضع التمييز بين طبقتى الطبيعة غير الحية والطبيعة العضوية الحية مرة أخرى يرى هارتمان أن التمييز بينهما تمييز واضح. نعم لقد انشغل العلم فترات طويلة بمسألة إمكانية الإنتقال من الطبيعة غير الحية إلى الطبيعة العضوية الحية أو انبثاق ماهو حى عما هو غير حى إلا أن الإنسان لم ينجح-عبرتاريخ العلم- فى توضيح كيفيه هذا الانبثاق أو الانتقال مما يؤكد ان هناك حدا لايمكن تجاوزه أو الغاؤه بين ماهو حى وماهو غير حى وأنهما يشكلان طبقتين متمايزتين لكل منهما قوانينها ومقولاتها الخاصة.

٣- يضع الحد الثالث التمييز بين طبقتى الوجود العقلى والوجود النفسى. يرى هارتمان أن اختلاف الحياة العقلية عن الحوادث النفسية قد عرفه الإنسان من قديم الزمان حين كان يميل إلى اعتبار جوهر الحياة العقلية "فكرة" لاتتصف بالوجود الواقعى، إذ لم تكن الواقعية سوى صفة الوجود المكانى المادى فحسب ولم يفهم الإنسان سوى حديثا أن الوجود الزمانى يتصف هو الآخر بالواقعية بصرف النظر عن وجوده المكانى المادى. من هنا يرى هارتمان أن اللغة والمعرفة والحق والعرف والتقاليد من حيث أنها ميادين مختلفة للحياة العقلية ذات وجود واقعى لأنها ذات وجود زمانى تاريخى، فلها جميعا بداية وماضى وحاضر وتتغير مع كل عصر وفى كل حين، فلم تكن أبدا معايير أو قيما ولكنها تختلف من زمان لآخر.

هذا الوجود الزمانى لميادين الحياة العقلية لاينفى التمييز بينها وبين الوجوذ الزمانى لأفعال الوعى، فلكل منهما شكل ومستوى وجود يختلف عن

الصلة بين الطبقات فيما يلى ذلك وإنما تحكمها علاقة Überbauung حيث تفترض الطبقة العليا الطبقة السفلى فقط كأساس وجود دون أن تتأسس منها أو تحويها فى تركيبها، فالوجود العضوى ليس عنصرا من عناصر الوجود النفسى[1] ولا الأفعال النفسية العناصر المكونة لمحتوى الوجود العقلى وان كان لاقيام للأخير فى الحالتين دون الأول.[٢]

هنا يلمح الباحث تأثيرا أرسطيا واضحا، فعلى الرغم من الإنتقادات التى قدمها هارتمان لنظرية النفس الأرسطية، يمكن ملاحظة أن العلاقة التى رآها هارتمان تحكم الصلة بين طبقات الوجود الأربع هى ذات العلاقة التى تربط بين قوى النفس لدى أرسطو. فلقد جعل أرسطو الطبقة العليا تقوم على السفلى، بدونها لاقيام للطبقة العليا فى ذاتها، بينما العكس غير صحيح، من الممكن للطبقة السفلى أن تقوم دون الطبقة العليا، ففى النبات مثلا هناك روح حية دون احساس وهناك نفس أو روح حية فى الحيوان دون العقل.

---

(1) AdrW, S. 441
(2) Ibid, S. 443

ثالثا - المقولات الأساسية للوجود:

البناء المقولى للوجود اذن بناء طبقى تشهد على ذلك صورة العالم الواقعى، تلك الصورة التى لم يضعها هارتمان على نحو تأملى ميتافيزيقى ولكنه وجد تأييدا لها من العلم كما رأينا .

واذا كان البناء المقولى للوجود بناء طبقيا تعتمد فيه الطبقة العليا على السفلى وتستقل السفلى عن العليا، فان المقولات الأساسية تشكل أساس أو قاعدة هذا البناء.

هذه المقولات الأساسية - أو مقولات التقابل Gegensatzkategorien كما يسميها أحيانا - ٢٤ مقولة يضعها هارتمان فى ١٢ زوج، لا تظهر بصورة منفردة ولكن بصورة مزدوجة، تظهر كل مقولتين متقابلتين معا هى (المبدأ - الوجود العينى) - (التركيب - النمط) (الصورة - المادة)، (الداخلى - الخارجى)، (التحديد - الاعتماد)، (الكيف - الكم)، (الوحدة - الكثرة)، (الانسجام - الصراع)، (التقابل - البعد)، (الفصل - الاستمرار)، (حامل الصفات - العلاقة)، (العنصر- البناء).

هذه المقولات هى المقولات الأساسية للوجود وليس لميدان وجود واحد أو طبقة بذاتها من طبقات الوجود الواقعى، بمعنى أنها تنطبق على سائر ميدانى الوجود وطبقات الواقع، فلا موجود الا ويتحدد بها من حيث أنها مقولاته الأساسية. من هنا تكمن أهميتها فى أنها توضح الصورة الحقيقية للوجود فى ترابطه، فهى تضع من ناحية أساس العلاقة الحقيقية بين طبقات الوجود، من حيث أن الطبقات فى تدرجها لا تتتابع أو تتلاصق من الخارج فقط ولكنها فى الحقيقة تتداخل معا اعتمادا عليها، فهى على هذا النحو تظهر وحدة العالم ونظامه وتجانسه[١] ، ومن ناحية أخرى تبرهن على تجانس الوجود فى كليته من حيث أنها المقولات الأساسية لا للوجود الواقعى بطبقاته الأربع فقط ولكن للوجود المثالى أيضا[٢] .

واذا كان الوجود بأسره يتحدد من خلال المقولات الأساسية، فانها تمس الوجود من حيث المحتوى. من هنا جاء اختلافها عن مقولات الأنماط - موضوع الفصل التاسع - رغم أنها جميعا مقولات عامة للوجود، فالمقولات الأخيرة لا تمس سوى طريقة الوجود، تحدد فقط ميادين الوجود ولا صلة لها ببناء أو تركيب الوجود على عكس المقولات الأساسية[٣] .

---

(1) New Ways P. 52, 65
(2) AdrW, S. 188, S. 244
(3) Ibid, S. 187

العلاقة بين المقولات الأساسية :

ينبه هارتمان من البداية الى أنـه اذا كـان يضـع المقـولات فـى أزواج بجـوار بعضـها، فان وضعها على هذا النحو لا صلـة لـه بالعلاقـة الفعليـة القائمـة بيـن هـذه المقولات، فالمقولات تترابط معا بشكل قوى بطريقة لا انفصال لاحداها عـن بـاقى المقولات. لا يمكن لأية تصورات أن تعبر عن هذه العلاقة الحقيقية القائمـة بينهـا ، الا أنه من ناحية أخرى لابد لنا من التعبير عنها من خلال فهم تصورى لها هـو مـا يضطرنا الى وضعها على هذا النحو بجوار بعضها.

من هنا ينصح هارتمان بألا ننظر الى لوحة المقولات كمـا يضعهـا الا مـن حيث أنها مدخل لفهم المقولات لا على أنها معبرة عن الوضع الحقيقى للمقولات[1].

يمكن اجمال علاقة الترابط القوى القائمة بيـن المقـولات فـى علاقتيـن همـا علاقـة الافـتراض المتبـادل وعلاقـة الانتقـال. يسـمى هارتمـان علاقـة الافـتراض المتبادل – علاقة التضايف Korrelativität حيث تفترض كـل مقولـة مـن المقـولات الـ ٢٤ المقولة المقابلة لها وبالعكس، هذا الافتراض المتبادل وهو ما يعنيه هارتمان بالتضايف. هذه العلاقة علاقة أنطولوجية بحتة تكمن فى جوهر المقولات ولاعلاقـة لها بالتصورات التى تعبر عن المقولات[2] .

هذه الصفـة يراهـا هارتمـان واضحـة بذاتهـا فـى معظـم مبـادئ الوجـود الأساسـية "فـالمبدأ" يفترض "الوجـود العينـى" والـذى مـن ناحيتـه يفـترض "المبـدأ"، بدونهما لا يكون كل منهمـا علـى مـا هـو عليـه، و "الصـورة" ليست سـوى صـورة "لمادة" معينة، والتى – من ناحيتها – لن تكون "مادة" لما ليس له "صورة" وهكذا[3].

واذا كان افتراض كل مقولة للمقولة المقابلة لها يعبر – وفقا لهارتمان – عـن العلاقة الداخلية بين المقولات، فان هارتمان يرى أن هناك علاقة أخـرى – العلاقـة الخارجية بين المقولات – حيث لا تفترض كل مقولة المقولة المقابلة لها فقط ولكنها تفترض باقى المقـولات الــ ٢٣، وتكـون بـالمثل مفترضـة مـن قبـل غيرهـا. يمكـن التعبير عن هذه العلاقة بعبـارة أخـرى بـأن كـل مقولـة تكـون بمثابـة المحـدد لبـاقى المقولات وتعتمد أيضا عليهم من جهة أخرى. كلتا العلاقتين – الداخليـة والخارجيـة – تحدد معا – من جانب – تركيب المقولات أو بناءها الداخلى وتعبر – من جـانب

(1) AdrW, S. 211
(2) Ibid, S. 224
(3) Ibid, S. 225

آخر – عما يسـميه هارتمـان بظـاهرة الارتبـاط المقولـى Kategoriälen Kohärenz (وهو ما سيتضح فيما بعد أنه أحد قوانين المقولات الأربعة)[1] .

الـى جـانب علاقـة التضـايف والافتراض المتبـادل تـترابط المقـولات بعلاقـة أخرى يسميها هارتمان علاقة الانتقال، يمكن تلخيصها فى القـول بأنـه مـن الممكـن لكل مقولة أن تنتقل الى المقولة المقابلة لها رغم اختـلاف أشـكال الانتقـال، فلايجـب فهم المقولة بمعناها المطلق بل أنه فى ذلك كان يكمن خطأ النظريات القديمة.

ليس لهذه العلاقة شكل واحد ولكن ثلاثة أشكال: الشكل الأول يسميه هارتمـان نسبية التعارض بالتبادل Relativierung der oppsita gegeneinander، ينطبـق علـى مقولات "الصورة – المادة" ، "الداخلى – الخارجى"، "العنصر – التركيب"، "التحديـد – الاعتمـاد"، "الوحـدة – الكثرة". يعنــى هارتمــان بنسـبية التعــارض بالتبــادل أن "الصورة" مثلا ليست صورة مطلقة ولكنها من الممكن أن تكون "مادة" لصورة أخـرى أعلى منها، كما يمكن "للمادة" أن تكون "صـورة" لمادة أخرى أدنى منـها ممـا ينتـج أن للصورة درجات، فالتعـارض بين "الصـورة" و "المادة" ليس تعارضا مطلقا[2] . كذلـك الحال فى سائر المقولات ، حيث كل "خارجى" لبناء معين مثلا من الممكـن أن يكـون "داخلى" لبناء آخر أعلى منه والعكس، فالجسد العضوى على سبيل المثال يدخل ما هو "داخلى" فيه فى علاقة وظيفية مع أعضائه، لهذه الأعضاء ما هو "داخلـى" يدخـل فـى علاقة وظيفية مع الخلايا التى تكونت هذه الأعضاء منها وهكذا.

يرى هارتمان فى توضيح هذه الفكرة أن خطأ النظريـات القديمـة كـان يكمـن فى اعتبارهم ما هو "داخلى" بالنسبة لبناء مــا "داخلـى" بشـكل مطلـق بمعنـى مـا هـو "جوهرى" ومن ثم أصبح ما هو "خارجى" يعنى ما ليس جوهريا.

هذا الشكل من العلاقات يراه هارتمان شكلا أساسيا فـى بنـاء العـالم الواقعـى يلعب دورا أساسيا فى طبقتى الطبيعـة الحيـة وغير الحيـة، ودورا أكبر أهميـة فـى طبقة الحياة العقلية ولكنه فى طبقة الحياة النفسية يوجد فقط كخلفية.

الشكل الثانى للتدرج يسميه هارتمان "التدرج الأحادى" تمثلـه مقولات "حـامل الصفـات والعلاقـة"، "الفصـل والاستمرار"، "الكم – الكيـف". هنـا تتـدرج مقــولات "العلاقة والفصل والكيـف" فـى طبقـات الواقـع الـى مالانهايـة وتسـود أعلـى ميـادين

---

(1) Ibid, S. 235
(2) Ibid, S. 228, 262

الوجود بالكامل، أما مقولات حامل الصفات والاستمرار والكم فتتدرج أيضا ولكنها تقف عند حد معين لا تتدرج بعده، تمثل فيه الحد الأول الذى تبدأ منه المقولة المقابلة لها، من هنا يصبح التدرج تدرجا أحاديا[1] .

الشكل الثالث للتدرج يسميه هارتمان بالتدرج المتبادل تمثله مقولات (الانسجام والصراع) (التركيب والنمط) (المبدأ – الوجود العينى). فاذا أخذنا الزوج الأول لتوضيح هذا الشكل، فان هارتمان يرى أن "الانسجام لا يظهر فى الوجود بصورة واحدة ولكنه يتدرج صعودا وهبوطا من انسجام كامل ثم يهبط تدريجيا فى صور متعددة حتى يصل الى الشكل المقابل له – الصراع – والعكس حيث يقل كل صراع الى أن يصل الى انسجام تام[2] .

ليست المقولات الأساسية اذن – كما يراها هارتمان – مبادئ منفصلة ولكنها مبادئ متصلة لا وجود فيها لعلاقة (إما.. أو..) ولكن لعلاقة (كذا من حيث أنه كذا). لاموجود – ينطبق هذا على سائر ميادين وطبقات الوجود– إما أنه "واحد" أو "كثرة" و "انسجام" أو "صراع" لا وجود سوى للموجود الذى هو "واحد" من حيث أنه "كثرة" و "انسجام" من حيث أنه تعارض[3] .

يخلص هارتمان مما سبق الى صورة للتركيب الداخلى لمقولات الوجود المتقابلة ليست مقولات الوجود منفصلة ولكنها تتحدد بالتبادل، ويخضع كل موجود لها وتتضمن بعضها فوق كل التمييزات القائمة بينها، تبنى معا نسقا مقوليا واحدا تقوم بداخله سائر الصور والعلاقات والتمييزات وصور الاعتماد والتمييز[4] .

الزوج الأول: المبدأ – الوجود العينى Prinzip -concretum

اذا كان "المبدأ" – الوجود العينى" هو الزوج الأول من المقولات الأساسية، فان هذا يعنى أنه ينطبق على سائر الوجود، ولكن بأى معنى يمكن أن تكون هناك "وجود عينى" فى الوجود المثالى؟ وما الذى يعنيه هارتمان "بالمبدأ" كمقولة أساسية للموجود؟ وما الصلة القائمة بينهما فى سائر طبقات الوجود؟

وفقا لهارتمان يمكن الاجابة على سائر هذه الأسئلة فقط اذا امتنعنا عن النظرة الشائعة – الخاطئة وفقا له – الى "المبدأ" و "الوجود العينى" بشكل مطلق، ليس "المبدأ"

---

(1) Ibid, S. 230, 231
(2) Ibid, S. 232
(3) Ibid, S. 240
(4) Ibid, S. 241

مبدأ مطلقا ولا "الوجود" كذلك، ولكن كل منهما فى تدرج مستمر قد يصل الى انتقال كل منهما للآخر وخاصة فى الوجود الواقعى[1] فالمقولات الأساسية مبادئ "وجودها العينى" هى الوجود بأسره، "مبادئ الطبيعة والوجود النفسى" "وجود عينى" بالنسبة للمقولات التى تعد مبادئها. واذا كان "الوجود العينى" الواقعى يتصف بالفردية، فإنه يتصف دائما فى الوجود المثالى بالعمومية مثله فى ذلك مثل مبادئه، ولكنهما فى صلة كل منهما بالآخر، يظل "المبدأ" دائما أكثر عمومية من "الوجود العينى" و "الوجود العينى" خاص بالنسبة له وهكذا فى سائر بناءات الوجود المثالى، وتظل هذه الصلة فى تدرج الى مالانهاية دون أن يصل "الوجود العينى" أبدا الى الفردية[٢] .

من هنا ليست المبادئ دائما "تجريدات" وليس "الوجود العينى"، دائما بمعنى الشئ المجسد، ولكن الفهم الحقيقى لجوهر "المبدأ" و "الوجود العينى" يتحدد من خلال ثلاث علاقات : الأولى علاقة معرفية منطوقها أن المبدأ هو ما نفهم الوجود العينى من خلاله والثانية علاقة أنطولوجية مفادها أن المبدأ هو ما يتأسس أو يقوم "الوجود العينى" عليه والثالثة هى القول بأن "المبدأ" شرط "الوجود العينى" الخاص به، أى ينطبق على سائر الحالات التى تندرج تحته[٣] .

بهذا المعنى فقط يجب فهم "المبدأ – الوجود العينى" فى ظهورهما فى شتى ميادين وطبقات الوجود وبعيدا عن معنيي "المجرد" و "المجسد"، وعلى هذا النحو أيضا لم يعد العالم منقسما الى "مبادئ" و "وجود" ولكنهما مرتبطان متداخلان يتضمن أحدهما الآخر وينتقل كل منهما للآخر. لا تتغير العلاقة القائمة بينهما فى شتى طبقات الواقع، "فالمبادئ" دائما تحدد "الوجود" تتغير هذه الصلة فقط فى أعلى طبقات الواقع، الواقع البشرى حيث المبادئ هى مبادئ الضرورة والقيم، و الوجود العينى هو الفعل والارادة البشرية. هنا لا تحدد المبادئ الوجود العينى، أى لا تأخذ العلاقة بينهما شكل التحديد، فالارادة والفعل البشرى ليست على نحو ما بالضرورة وفقا لمبادئ الضرورة والقيم، ولكن للفعل والارادة دائما حرية أن تتبع هذه المبادئ وتلك القيم أو لا[٤] .

---

(1) Ibid, S. 233
(2) Ibid, S. 248
(3) Ibid, S. 247
(4) Ibid, S. 251, 288

الزوج الثانى : التركيب – النمط Struktur- Modus

يضع هارتمان مقولة "النمط" فى مقابل مقولة "التركيب" ذلك أنه اذا كانت العلاقات النمطية المتداخلة تحدد طريقة الوجود ويتعلق بالنمط شكل الوجود هنا[1] فان الوجود هكذا للموجود بكل عناصر تكوينه وشروطه المادية تقع تحت مقولة "التركيب" بل ان "التركيب" من حيث أنه تحديد الوجود أو الوجود هكذا، فان سائر المقولات الأخرى ال ٢٢– أى كل ما لايندرج تحت مقولة النمط – يندرج تحته[2]

وكما كان الحال فى الزوج الأول، فان هذا الزوج الثانى أيضا لا يطرأ عليه أى تغيير يذكر، بمعنى أن هاتين المقولتين لا تأخذ أشكالا مختلفة من طبقة لأخرى من طبقات الواقع.

فاذا بدأنا بمقولة "النمط" نجد كما رأينا من قبل أنه لا وجود سوى لشكل واحد للواقعية فللوجود العقلى والنفسى والعضوى وغير العضوى طريقة وجود واحدة هى "الواقعية" ذات الشكل الواحد الذى لا يتغير[3] . الا أن هناك – مع هذا – تغيرا طفيفا فى البناء النمطى لايظهر الا فى أعلى الطبقات، طبقة الوجود العقلى يمس بعض الميادين العقلية مثل الارادة والسلوك وموضوعات الجمال، هذه الميادين العقلية وان كانت تتصف أيضا بالواقعية مثل سائر طبقات الوجود الواقعى الا أنها تختلف عن غيرها فى أنها ميادين واقعية غير كاملة، تكمن عدم اكتمال واقعيتها فى عدم تساوى الامكانية والضرورة[4] .

لهذا الحد فقط يطرأ على مقولة "النمط" تغيير، أما مقولة "التركيب" فلا يطرأ عليها أى تغيير، فليس للواقعية أو المثالية أية صلة بالتركيب، فكل ما يندرج تحت مسألة تحديد الوجود أو بناء الوجود يندرج تحت مقولة "التركيب"[5] .

الزوج الثالث: حامل الصفات والعلاقة Substratum-Relation

تعد مشكلة الجوهر من المشكلات التى لم تستطع الفلسفة حتى الآن حسمها أو اعطاء صورة دقيقة له، فلقد قابلت كلا الفريقين – الذين قبلوا الجوهر مثل أرسطو والذين أنكروا وجوده مثل باركلى وهيوم وماخ – صعوبات كثيرة.

---

(1) MuW, S. 241
(2) AdrW, S. 212
(3) New Ways, P. 24
(4) MuW, SS. 241-244
(5) AdrW, S. 214

يبدو ان هارتمان حين أرادأن يتناول هذا التصور كان يضع هذه الخلفية نصب عينيه، فلم يستطع أن ينكر مقولة الجوهر تماما، الا أنه من ناحية أخرى لم يستطع أن يقبله كمقولة أساسية تنطبق على الوجود بأسره، وانما رأى فى الجوهر مقولة خاصة من مقولات الوجود غير العضوى، أما المقولة الأساسية التى تنطبق على الوجود بأسره فهى مقولة "حامل الصفات Substratum" ويضعها مقابلة لمقولة العلاقة – وهى أيضا مقولة أساسية – من حيث أنها "المتضايف الضرورى للعلاقة"[1] .

قبل أن نتساءل ما الذى يعنيه هارتمان "بحامل الصفات" ولم يضعها مقولة مقابلة للعلاقة، لابد من العودة الى أرسطو الذى استخدم هذا المصطلح حين أراد أن يشير به الى المادة الأولى غير المتعينة التى لم توجد فى صورة بعد وأن يميز بينها وبين الجوهر كموجود كامل أو محدد بصفات معينة[2] .

لا يعنى هارتمان "بحامل الصفات" ما عناه بها أرسطو، بل على العكس يرى أنه يجب أن نبتعد عن فهمها كمادة وانما هى "الحد النهائى للعلاقة" ولشرح ذلك نقول :

يرى هارتمان أن الاتجاه الصحيح لفهم الموجودات هو ذلك الذى ينادى بضرورة تحليل الموجود الى علاقات، اذ أن العلاقات هى فقط ما يمكن التعبير عنه وفهمه فى تركيب الواقع لامن حيث أنه جوهر، فالعلاقات تتغلغل كل الموجودات ومحتواه فى كل الصور، لا وجود لعلاقات فى ذاتها وانما هناك علاقات للعلاقات إلا أن هذه العلاقات لا تستمر الى مالانهاية، فهى تفترض دائما حدا نهائيا Relatum ليس فى ذاته علاقة تتعلق به، هذا الحد هو "حامل الصفات Substratum" أو الحد الذى تفترضه وتقف عنده كل علاقة أو هو عنصر البناء الأولى الذى تبدأ منه العلاقات[3] .

من هنا فان هارتمان يقف فى فهمه هذا بين اتجاهين: الكانطية الجديدة والاتجاهات الوضعية من ناحية التى رأت أن الطبيعة ترد الى مجرد صور وعلاقات وقوانين. يرفض هارتمان هذا التصور، فالعلاقة وفقا له ترد دائما الى عناصر أولى ليست فى ذاتها علاقات هى الـ Substratum، وبين الذريين القدماء

(1) Ibid, S. 257
(2) Lalande, Andre, "Substrat" in "Vocabulaire de la Philosophie", Universitaire de France, Paris, 1960, P. 1055
(3) PdN, S. 293, AdrW, S. 214

الذين رأوا فى هذه العناصر الأولى ذرات يتكون منها الوجود، فهارتمان يسمح لحامل الصفات أن يكون أيضا ذا طبيعة غير مادية، من هنا فهو يبتعد عن فهم الذريين لها وعن فهم أرسطو لها من حيث أنها المادة الأولى غير المعينة[1] .

إلا أنه اذا كان هارتمان يرفض تصور "حامل الصفات" الأرسطى من حيث أنه مادة، فانه لم يرفض الصفة الثانية له وهى صفة عدم التعيين، ومن ثم فقد استبقى الفكرة القديمة وهى أنه "حامل للصفات"، واذا كان هذا التصور قد رفضه كل من باركلي وهيوم وماخ كتصور خيالى، فان هارتمان يرى أن هذا النقد لا ينطبق عليه رغم قبوله لهذا التصور كحامل للصفات، اذ أن هذا النقد كان يصح لو أن حامل الصفات "غير معين" في ذاته، ولكنه – وفقا لهارتمان – غير معين بالنسبة لنا، فعدم التعيين هنا يعود الى حدود معرفتنا، فهو غير معين بالنسبة لحدود معرفتنا وليس فى ذاته، ومن ثم فهو – لدى هارتمان – عنصر وجود أولى فردى غير معروف. من هنا فقد تبنى هارتمان تصورا وسطا بين هذا التصور كمادة حاملة للصفات وبين أن يكون محض تصور مجرد حين قبل أن يكون جوهرا غير معين وفى نفس الوقت جوهرا فرديا[2] .

ما الذى ننتظره الآن من هارتمان؟

لقد رأى أن "حامل الصفات" مقولة أساسية من مقولات الوجود، ما ننتظره أو نتوقعه منه أن يبين لنا الأشكال التى تظهر بها هذه المقولة فى سائر طبقات وميادين الوجود.

هنا يصرح هارتمان فى كتابه "بناء العالم الواقعى" أن مقولة "حامل الصفات" توجد فى سائر طبقات الوجود الواقعى الأربع كعنصر غير قابل لرده الى غيره، أى كحد نهائى للعلاقة، فهو يظهر بصورة مكثفة فى طبقتى الوجود العضوى وغير العضوى، كما يظهر أيضا – ولكن بدرجة أدنى – فى طبقتى الحياة النفسية والعقلية رغم غياب العلاقات المادية والمكانية، وفى الحياة النفسية تتعلق سائر العلاقات بعنصر لا يظهر إلا كمعطى فى كل الأحاسيس والمشاعر والميول والغرائز ولايمكن فصله عن الحياة النفسية[3] .

---

(1) Morgenstern, Martin "N.H. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie", S. 109, 110

(2) PdN, S. 296

(3) AdrW, S. 258

وكذلك الحال فى محتويات الحياة العقلية يربطها عنصر "حامل الصفات" لا ينفصل عنها، يمكن أن نجده فى موضوعية المحتويات العقلية المفارقة لحدود الذات، ففى ذلك – لدى هارتمان – برهان على أنه لا يرد الى "حامل صفات" الطبقة التى تدعوها، أى لا يرد الى عنصر نفسي. ينطبق هذا على سائر محتويات الحياة العقلية: الحق، التقاليد، اللغة، الحياة السياسية، لسائر هذه المحتويات شكل خاص يمثل خصوصية هذه الميادين(١) .

ولكن السؤال الآن: هل العنصر الذى تتعلق به العلاقات – كحدها النهائى – فى الوجود العضوى والحياة النفسية والعقلية هو "حامل للصفات" بالمعنى الذى حدده هارتمان حتى الآن؟

سنجد أن هارتمان يصرح بنفسه – فى كتابه "فلسفة الطبيعة" فى معرض تناوله لمقولة الجوهر – أن الجوهر من حيث أنه "حامل الصفات" لا وجود له الا فى طبقة الطبيعة غير الحية، أما فى سائر الطبقات فلا وجود لعنصر يحفظ للشئ هويته، وانما هناك شكل آخر هو تكرار الصور دون وجود حامل الصفات Beharrung ohne Substrate

الزوج الرابع: الصورة والمادة.

لايمكن فهم تصورى " الصورة " و" المادة " لدى هارتمان كل على حدة كمقولتين أساسيتين تلعبان دورا هاما فى بناء العالم الواقعى. فهم هذين التصورين لايكون إلا من خلال العلاقة المقولية بينهما – وهى تشبه العلاقة القائمة بين المبدأ والوجود العينى والقائلة بأن كل صورة يمكن أن تكون " مادة " لصورة أعلى منها، وكل " مادة " يمكن أن تكون صورة لمادة أدنى منها، فكل طبقة ' مادة " من حيث أنها صورة، " وصورة " من حيث أنها مادة، فهى مادة فى صلتها بالبناء الذى يعلوها و " صورة " فى صلتها بالبناء الأدنى منها(٢)

لهذه العلاقة المقولية التى تربط بين طبقات الواقع – والتى سبق عرضها – شكلان الأولى يسميها هارتمان علاقة التشكيل **Ùberformung** والتى تعبر عن العلاقة بين طبقتى الوجود العضوى وغير العضوى حيث ' الصورة " أو التركيب الديناميكى " الذرات والجزيئيات ، تشكل " مادة " الوجود العضوى كعنصر محتوى، أما الشكل الثانى **Ùberbauung** فيعبر ليس فقط عن العلاقة بين الوجود العضوى والوجود النفسى بل أيضا عن العلاقة بين الوجود النفسى والوجود العقلى، هنا

(1) Ibid, S. 257
(2) Ibid, S. 262

لايمكن للصور المكانية لطبقة الوجود العضوى مثلا أن تشكل " مادة " الوجود النفسي من حيث أن الوجود النفسي غير مكاني وغير مادى.

على هذا النحو ليس " للمادة " أو " للصورة " معنى مطلق ولكن كل منهما هو كذلك بالنسبة إلى الآخر، فلم تعد " المادة " تتضمن تصور " الامكانية " كما هو الحال عند أرسطو مثلا حين كانت المادة تعنى ما ' يمكن " أن يصبح الموجود الفرد المجسد أو هى العنصر غير الضرورى فى الموجود الفرد[1] ولدى كانط أيضا حيث " المادة " ليست جوهرا ولكنها قوى تتضمن أيضا معنى الامكانية[2] ولم تعد الصورة هى " الطبيعة المجردة " للشيء أو جوهره والتى نصل اليها بالتعريف كما هو الحال عند أرسطو[3] أو قاصرة على " المادة " فقط أى صورة للمادة حيث للمادة السبق عليها كما هى الحال عند كانط[4] فالصور الجوهرية بالمعنى الأرسطى لم تعد تتفق مع طبيعة الواقع كما تقدمه العلوم الطبيعية الأن ، أى مع الصيرورة، ولكنها كانت تصلح كما قدمتها الفيزياء القديمة كصور لأشياء ثابتة[5] ولكن كل منهما هو كذلك بالنسبة لغيره يرتبطان مقوليا بعلاقة نسبية بالتبادل*

الزوج الخامس ، الوحدة والكثرة :

اذا كانت الفلسفة قد انتصرت لفترة طويلة " للواحد " المطلق ضد الكثرة منذ عهد اليونان وبالتحديد منذ ' زينوفان " معتبرة " الكثرة " تكافيء " الفوضى " " أو " " التغير " وهى ما اعتبرها بارمنيدس وهما وذلك فى مقابل الواقعية الواحدة المطلقة غير القابلة للانقسام[6] مرورا بأفلوطين الذى اعتبر هدف الفلسفة الوصول إلى " الوحدة المطلقة " أو " الواحد " والذى لم يجده لا فى النفس من حيث أنها القوة العظمى الموحدة فى الطبيعة ولا فى الوجود فى كليته ولكنه وجدها فى علة الوجود ومن ثم فهى سابقة عليه[7] ثم الجوهر

---

(1) Adanson, Rebert "The development of Greek Philosophy" William Blackwood and Sons. Edínburg & London 1908 P. 158.

(2) König, Edmund "Kant und die Naturwissenschaft" Braunschweig, 1907 S. 147

(3) Benn, Alfred William "The Greek Philosophers" Vol. I Kegan Paul, London 1882, P. 335.

(4) Laas, Ernst "Kants Analogien der Erfahrung" Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1876, S. 117

(5) AdrW, S. 263

* راجع هذا الفصل ص٣٠٢

(٦) يعتبره "بن" المؤسس الحقيقى لمذهب وحدة الوجود وان لم تكن العقلية اليونانية فى ذلك الوقت قد استوعبت هذه الفكرة فى صورتها المتطورة . راجع فى ذلك :

Benn, Alfred William "The Greek Philosophers" Vol. I, P. 17

(7) Ibid, Vol II. P. 310

حركة فى المكان ، تغيرا كيفيا أو عملية كيميائية – لها عند هارتمان شكل الوحدة، تأخذ شكل ارتباط زمانى تحديدى لمراحلها ككل فى شكل ونظام واتجاه واحد ، وليس من الضرورى لهذا التحديد أن يأخذ فقط شكل التحديد العلى ، لأن الوحدة هنا ليست فقط وحدة العمليات الديناميكية ولكنها أيضا وحدة العمليات العضوية والحياة الانسانية فى تطور مراحلها.

تختلف شكل الوحدة من طبقة لأخرى، فعلى مستوى الأشياء تأخذ الوحدة الطابع المقولى للتركيب، ثم هناك وحدة الوعى على مستوى الكائن الحى والتى تظهر فى تعدد أفعال ومحتويات الوعى، ثم وحدة الشخص التى تظهر مع تعدد أفعال ومصائرة والمواقف التى يمر بها ، ثم وحدة المجتمع ووحدة الميدان العقلى وميدان محتوياته[1]

الزوج السادس ، التقابل والبعد:

اذا كان " البعد " من التصورات الأساسية فى الرياضيات والفيزياء ، فإن هارتمان -بجعله مقولة أساسية ينتظم وفقا لها الوجود بأسره – يعطيه معنى أوسع من المعنى الذى له فى الرياضيات والفيزياء ، ويجعل مقولة " التقابل " الطرف المقابل له.

لا يعنى "البعد" لدى هارتمان مايعنيه "البعد" لدى الهندسة من حيث أنه "القياس" ولكنه "مايمكن قياسه" أو "مادة القياس الممكنه" ، أو بمعنى ادق "مايمكن تحديده" وهو المصطلح الذى يفضله هارتمان على مصطلح "مايمكن قياسه" من حيث أن علاقات الوجود ليست قاصرة على العلاقات الكمية.[2]

"للبعد" – وفقا لهارتمان – طبيعة أنه حامل للصفات أو أنه الوسيط الذى تحدث فيه العلاقات والتدرجات والتحديدات بلا حدود، ينطبق هذا على سائر الأبعاد، أبعاد الزمان والمكان وابعاد التعارض، والأبعاد الخاصة مثل الكثافة والحرارة والطاقة الشمسية، فإذا كان البعد حامل للصفات فإن هذا لايشكل جوهره، فالأبعاد – كما هو الحال فى أبعاد المكان مثلا – قد تكون حدودا أولى Relata تربط إليها نسقا من الأبعاد، إلا أنه – أى البعد– إلى جانب هذا مبدأ التنظيم Ordnumgs prinzip أى أن كل تحديد ممكن يحدث فيه أو من خلاله.[3]

---

(1) Ibid, S. 267, 268
(2) Ibid, S. 274
(3) Ibid, S. 215

ولكن لم يضع هارتمان مقولة "التقابل" طرفا مقابلا لمقولة "البعد"، يرى هارتمان أن القدماء لم يفهموا الصلة القائمة بين "الأبعاد" إلا من حيث أنها صلة "تقابل" لابد لكل "بعد" من "بعد" مقابل له، حيث التقابل لديهم يعنى تعارضا مطلقا بين طرفين بمعنى الشيء ونقيضه. على هذا النحو يتميز كل "بعد" فى وقوفه على طرف نقيض مع "بعد" آخر.(1)

يجد هارتمان لدى الرواقيين مثالا على تصور التقابل بين الأبعاد حين تصوروا الحياه النفسية تتدرج بين بعدين أو طرفين هما اللذة وعدم اللذة، الحب والكراهية التعاطف واللامبالاه وهكذا.(2)

يرى هارتمان أنه لاوجود لهذا التقابل بين الأبعاد، لايوجد لمعظم الأبعاد أبعاد مقابلة لها بمعنى الطرف المقابل، ولكن هناك شكلا آخر للتقابل هو التقابل فى الإتجاه، لكل بعد إتجاهان متقابلان، هذا التعارض فى الإتجاه هو فقط ما يمكن تمييزه في البعد الواحد ، فإذا اخذنا أبعاد المكان كمثال نجد أننا يمكن أن ننطلق من كل نقطة فى إتجاهين متضادين، هذا التعارض فى الإتجاه هو اللحظة المقولية الأساسية لأبعاد المكان وهو العلاقة الأساسية التى تشكل شرط الإنتقال المستمر فى مكان متعدد الأبعاد: هذه العلاقة الأساسية لأبعاد المكان هى نفس العلاقة التى تنطبق على كل أبعاد الوجود. لاتظهر هذه الأبعاد بصورة منفردة ولكنها دائما تظهر فى صورة نسق من الأبعاد، العلاقة بينهما علاقة تقاطع ومن ثم تكون النتيجة انه لاوجود لشيء فى العالم ذى بعد واحد أو يتحدد ببعد واحد ولكن كل اشياء العالم أشياء متعددة الأبعاد وهذا يعنى انه كلما كثرت الأبعاد كلما إرتفعت الصور والوحدات فى مرتبة الوجود.(3)

الزوج السابع، الإستمرارية والإنفصال Kontinuität und Diskretion

الإستمرارية من التصورات الأساسية فى الرياضيات والفيزياء وإن كانت ذا منشأ فلسفى* وتعنى العلاقة الدائمة المستمرة بلا فجوات فى الزمان، فى المكان فى

---

(1) Ibid, S. 274
(2) Ibid, S. 273
(3) Ibid, S. 275, 276

* تعد صعوبات الادراك الحسى منشأ فكرة الاتصال، فبعض الموضوعات والحركات والتغيرات الكيفية تبدو فى الادراك كموضوعات وحركات وتغيرات متصلة، ولكنها قد تبدو لشخص آخر غير متصلة. من هنا نشأت الحاجة الى تصور موضوعى مستقل عن قوى الادراك الحسى لحسم هذه المسألة، وهو التصور الذى تناوله الرياضيون منذ فيثاغورس حتى الآن ولم يستطعوا حسمه

العدد أو الحركة،[1] لذا فإن هارتمان بجعله الإستمرارية مقولة أساسية من مقولات الوجـود فإنه يرفض – صراحة – أن تكـون فكرة الإستمرارية قاصرة على مجالي الرياضيات والفيزياء. الإستمرارية مقولة أساسية لكل جوانب الوجود الواقعي والمثالي.[2]

ولكن هل يعنى هذا أن هارتمان على إتفاق تام مع "ليبنتز" الذى وضع قـانون الإتصال وجعله مبدأ أساسيا يمس الوجود فى كليته؟.

الحقيقة على عكس ذلك، فبين سائر صور وبنـاءات وطبقـات الوجـود – كما رآه ليبنتز – علاقة إتصال لافجوات فيه، فالطبيعة لديه لاتعرف القفزات ولكـن كل التغييرات الحادثة فيها تغييرات تدريجية، وبين كل نوع ونوع مـن المخلوقـات عـدد لانهائى مـن الأنـواع فالطبيعـة ممتدة فـى إتصـال لانهـائى مـن المخلوقـات[3] وهو مايتعارض مع التمييز الجوهرى الذى أوجده هارتمان بين طبقات الوجود الواقعي. من هنا لم تكن مقولة الإستمرارية لدى هارتمان لتنطبق وحدها دون المقولة المقابلة لها "الإنفصـال" فـالوجود لاينتظـم وفقـا لإحداهمـا دون الأخـرى ولكنـه ينتظـم وفقـا للمقولتيـن معـا، فقـط يمكـن القـول أن للإستمرارية قبليـة مقوليـة علـى الإنفصـال، "والاتصال" شرط "الانفصال"، دون أن يعنى هذا أن سلاسل الواقع سلاسل متصلة، بل للإنفصال السيادة على الإتصال، إذ لاوجـود لعلاقـة إتصـال بيـن معظـم سلاسل الواقع، فأشكال الذرات لاتتحـول إلـى بعضهـا وليست العلاقـة بيـن سلسلة الصـور العضويـة علاقـة متصلـة ولكـن بهـا فجـوات، ولاتحـدث عمليات الطاقــة الفيزيقيـة بصورة متصلة . ولكن هذا لاينفى أن هناك من ناحية أخرى عمليات واقعية متصلة بالفعل وهو مايمكن أن نجده فى ظاهرة الحركة فى المكان.[4]

يتأرجح الوجود الواقعى إذن بين مقولتي "الإستمرارية" و "الإنفصـال"، تسـود الأولى الوجود العضوى والوجود العقلى بينما يتصف الوجود النفسـي بـالتفرد ومـن

بشكل نهائى، بل وازدادت صعوباته منذ اكتشاف معضلة تصور الاتصال كما وضعه جورج كانتور .

Körner, S. "Continuity" in " Encyclopedia of Philosophy" Vol. II. The Macmillan Company & The Free Press, New York PP. 205-208

[1] Eisler, Rudolf "Stetigkeit" in "Wörterbuch der philosophischen Begriffe" Mittler & Sohn, Berlin, 1930 S. 154

[2] AdrW, S. 277

[3] Tymieniecka, Anna Teresa "Leibniz cosmological Synthesis" Assen Mcmlxiv, 1964 P. 134

[4] AdrW, S. 278

ثم – بمعنى ما– بالإنفصال، فالوجود العضوى سلسلة ليس الفرد البشرى فيها سوى عضو، يظهر الإتصال فى تتابع أجيال الكائنات الحية فى صلة لافجوات فيها، وكذلك الحال فى طبقة الوجود العقلى، حيث يتمثل الإتصال فى التبادل العقلى وفى عمومية الخير، أما فى الحياة النفسية فلاوجود لهذا الإتصال، فالوعى يشكل وحدة منفصلة فى كل حياة فردية، إذ لاوجود سوى للوعى الفردى، لاوجود "للوعى العام" أو "الوعى الترنسندنتالى" أو مايعرف "بالأنا المطلق".

على هذا النحو يربط العقل مايفصله الوعى، ولايعنى"الإتصال" الذى تتصف به الحياة العقلية إنتقال المحتوى العقلى من فرد لآخر ولكن يعنى حياة المجتمع الواحد كعملية عقلية مستمرة عبر الأجيال وهى ماتعرف بالتاريخ.[١]

الزوج الثامن : (التحديد) والإعتماد Determination and Dependenz

يعطى هارتمان لهذا الزوج من المقولات الأساسية أهمية خاصة تنبع من أن الأشكال المختلفة التى يظهر بها هذا الزوج ذات ثقل ميتافيزيقى خاص من حيث أنها تقابل شتى التصورات التقليدية للحتمية واللاحتمية .[٢]

هارتمان حريص على أن ينبه – قبل عرض الأشكال التى تختلف من ميدان لآخر ومن طبقة لأخرى – أن "التحديد" ليس ذا شكل واحد ولكنه ذو عدة أشكال.[٣]

ليس التحديد مثلا قاصرا على تحديد مبادىء الوجود للوجود العينى، ولكن يمكن أيضا للوجود العينى فى تدرجه من خلال الطبقات أن يحدد بعضه البعض، كما يمكن لمبادىء الوجود أن تحدد بعضها البعض – كما لاحظنا فى العلاقة بين مبادىء التقابل وبعضها.

من هنا لم يكن "التحديد" – فى جوهره – سوى علاقة يلعب أحد طرفيها دور المحدد والطرف الآخر دور المتحدد،ولكن – من ناحية أخرى – ليس التحديد مجرد علاقة ثنائية بين طرفين، ولكن يحدد الطرف المتحدد طرفا ثالثا والذى بدوره يحدد طرفا رابعا وهكذا. من هنا كان التحديد عبارة عن سلسلة متصلة من أطراف تحدد غيرها وتتحدد بغيرها ومن هنا كان التحديد أكثر من مجرد علاقة.[4]

---

[1] Ibid, S. 280
[2] Ibid, S. 286
[3] Ibid, S. 282
[4] Ibid, S. 282

وإذا كان "التحديد" يأخذ شكل سلسلة متصلة، فإن "الإعتماد" جوهره "فالإعتماد" هو شكل العلاقة التى تربط الأطراف المتصلة بعضها ببعض، "فالتحديد" عبارة عن سلسلة متصلة من أطراف تحكمها علاقة "الإعتماد" ، كل منها يعتمد على غيره وفى ذلك يكمن التمييز بينهما مقوليا.(١)

ولقد أوضح لنا هارتمان - فى عرضه لإنماط الوجود - كيف أن "التحديد" ليس قانونا عاما فى كليته، فشكل التحديد الواقعى Realdetermination والذى يكمن فى أن الوجود الواقعى وجود فعلى وضرورى فى نفس الوقت على أساس سلسلة كاملة من الشروط ليس هو شكل تحديد الوجود المثالى، فالوجود المثالى وجود غير كامل ومن ثم كان تحديده أيضا تحديدا غيركامل، أى ليس تحديدا لسائر ميدان الوجود المثالى ولكنه تحديد كامل فقط داخل كل نسق، فإذا كان تحديد الوجود المثالى تحديدا رأسيا - تحديد ماهو عام لما هو خاص - الجنس يحدد الأنواع التى تندرج تحته - كان تحديد الوجود الواقعى تحديدا أفقيا حيث ترابط الحالات الواقعية الفردية فى سلسلة واحدة، ففى ذلك برهان على أن "للتحديد" أكثر من شكل.

فإذا إنتقلنا إلى أشكال"العلية" فى الوجود الواقعى فيمكن أن نضعها على النحو التالى:

١- تعبر "العلية" لدى هارتمان عن أبسط أشكال الترابط الواقعى حيث تأخذ شكل الإعتماد الدائم لما هو "تال" زمنيا على ماهو"سابق" ، كل مرحلة من مراحل عملية ما هى فى نفس الوقت معلول لعلة سابقة زمنيا وعلة لمعلولات تالية هذه العلاقة تربط سائر المراحل فى عملية واحدة متصلة.(٢)

٢- للتحديد صورة أخرى تظهر إلى جانب "العلية" فى نفس هذه الطبقة - طبقة الوجود غير العضوى - ألا وهى صورة "التفاعل المتبادل Wechselwirkung " بين عمليتين أو مرحلتين متزامنتين. لاتعنى هذه الصورة سوى أن سلاسل العلية لاتقف جنبا إلى جنب بصورة منفصلة ولكنها تترابط بالتقاطع وتؤثر فى بعضها بالتبادل معبرة بذلك عن وحدة عمليات الطبيعة أو وحدة العالم.

٣- لاتكفى هاتان الصورتان من حيث أنهما صور تحدد ميدان الوجود العضوى ولكن توجد إلى جانبهما صور الغرضية، ثم التحكم الذاتى للكل فإعادة بناء الوجود العضوى بذاته .

---

(1) Ibid, S. 283
(2) PdN, S. 325

٤- فى ميدان الوجود النفسى، لاوجود سوى لشكل واحد للتحديد يسود الميدان فى كليته هو Zwecktätigkeit القصدية الواعية.

٥- لايأخذ التحديد صورته النهائية إلا فى طبقة الوجود العقلى، إذ يتكون من ثلاث مراحل هى "الوعى بالهدف" ، "إختيار الوسيلة" ثم " تحقيق الهدف" . يتحقق هنا التحديد فى صورته التامة من حيث أن الخطوتين الأولى والثانية خطوتان واعيتان ، أى يمارس بوعى من هنا أمكن تحقيق التحديد التام.[١]

الزوج التاسع: الإنسجام والصراع Einstimmigkeit und Widerstreit

أى هاتين المقولتين تحكم العالم؟ هل يحكم العالم "إنسجام تام" أم أن عالمنا عالم ناقص يكمن نقصه فى صور التناقض والصراع التى تظهر لنا ؟

منذ الرواقيين والميتافيزيقا تحاول توضيح أن صورة العالم كعالم ملىء بالمتناقضات ماهو إلا مظهر سببه عجز القدرة البشرية على رؤية الإنسجام الموجود داخل العالم فظواهر الكون وإن كانت تبدو فى تصارع وعدم إتفاق، إلا أنها تخفى من ورائها إنسجاما تاما ومن ثم فقد وضع الرواقيون قانونا كليا للطبيعة تخضع سائر الحوادث له إلى درجة أنهم ذهبوا إلى إمكانية التنبؤ بأية حادثة قبل وقوعها لكون سائر الحوادث تحكمها حتمية كاملة.[٢]

قفزت فكرة الانسجام إلى بؤرة الشعور وأصبحت مثار الإهتمام مرة أخرى فى القرن السابع عشر الذى وجد طريقه إلى الدقة الرياضية، ولكن مع فارق جوهرى وهو أن تفسير إنسجام العالم قد أضحى تفسيرا علميا خالصا بتخلصه من الصبغة الدينية التى إصطبغ بها قانون الطبيعة لدى الرواقيين – وهو التفسير الذى يعد "كبلر" أفضل من يمثله بقوانينه الثلاثة المشهورة فى تفسير الكون وحركات الكواكب.[٣]

يرى هارتمان أن سائر المحاولات السابقة لتفسير الوجود وفقا لمقولة "الإنسجام" كان المراد بها نفى وجود "تناقض Widerspruch" فى ميدان الواقع. نعم يرى هارتمان أنه لايوجد تناقض فى ظواهر الكون، ولايمكننا الحديث عن تناقض فى ميدان الواقع، إلا أن هذا لايعنى أنه لاوجود "لصراع" فى ميدان الواقع،

---

(1) AdrW, S. 287 ·

(2) Benn, Alfred William "The Greek Philosophers" Vol II. P. 12, 14

(3) Störig, Hans Joachim "Weltgeschichte der Wissenschaft" Band I, Weltbild Verlag, 1992 S. 255

الصراع الديناميكى من خلال صورة التحول غير الثابت للتوازى يظهر هذا الشكل للصراع في كل صور العلاقات الديناميكية.

فاذا صعدنا الى الطبقة العضوية نجد صورة أخرى للصراع يتمثل فى ظاهرة الوفاة فظاهرة الموت وفقا لهارتمان ليست عملية ناتجة عن تدخل قوة خارجة تدخلا ايجابيا ولكنها عبارة عن تخلخل التوازى الموجود دائما فى الكائن الحى بين عمليتى البناء والهدم، ليس هذا التخلخل سوى شكل من اشكال الصراع.

يتكرر هذا الشكل للصراع- بالاضافة الى حياة الفرد- فى حياة النوع نفسه يشكل "موت" و "تكاثر" الافراد طرفى الصراع تربطهما علاقة توازى، الا أن علاقة التوازى هنا أيضا ليست ثابتة اذ أن هناك انقراض لأنواع وبقاء لأنواع أخرى.

فاذا صعدنا طبقة أعلى نجد الحياه النفسية مليئة بصور الصراع داخل الوعى وتظهر فى درجات الألم والضيق، هنا أيضا ليست علاقة التوازى بين أطراف الصراع ثابتة، إذ هناك إلى جانب صور الصراع النفسى صور أخرى للتوازن النفسى.

ولايقل صور الصراع فى طبقة الوجود العقلى عنها فى طبقة الحياة النفسية، يتمثل الصراع هنا فى تعارض مطالب الفرد وإهتماماته مع مطالب المجتمع، هنا يتطلب هذا الصراع توازنا جديدا بين مطالب الطرفين والذى مايلبث أن ينشأ عنه صراع آخر وهكذا، فهو صراع لا يصل إلى هدوء أو توازن. يحدث هذا الصراع دائما فى حياة الشعوب، فى تصارع مطالب قواها، وليس التاريخ سوى المسرح الذى يحدث عليه الصراع.[1]

الزوج العاشر: العنصر والبناء Element und Gefüge

لن يتضح معنى "العنصر" و "البناء" إلا من خلال بيان العلاقة بينهما، إلا أن العلاقة بينهما من جهة أخرى لن تتضح إلا بمقارنتها بعلاقة أخرى هى العلاقة بين "الجزء" و "الكل" إذ أن العلاقة الأولى تقف على عكس العلاقة الثانية، فإذا كان الكل يعتمد على الجزء بمعنى أننا لو سلبنا من الكل جزءا منه، لفسد الكل فإن للبناء إستقلاله إلى حد ما عن عناصره، بل على العكس العناصر هى مايعتمد على النسق، فإذا سلبنا عنصرا من البناء، لم يفسد البناء بل يستمر دون تأثير.

(1) AdrW, S. 293, 294

مايريد هارتمان بيانه هو أن الأهمية لاتكمن فى عناصر البناء ذاتها بقدر ماتكمن فى العلاقة الداخلية القائمة بينها من ناحية وبينها وبين البناء من ناحية أخرى، "فالبناء" ليس مجرد نسق من العناصر بقدر ماهو نسق من علاقات التبادل القائمة بينها. من هنا لم يكن للعناصر بهذا المعنى صفة القبلية على التركيب، فهى قد توجد قبله مثل "الذرات" قبل "الجزيئات" وقد تستمد تحديدها – مكانيا أو وظيفيا – من البناء، مثلما تستمد " الأعضاء" فى البناء العضوى مركزها ووظيفتها[1] فالبناء لدى هارتمان يقابل ماعنته الميتافيزيقا القديمة "بالنسق" مع إختلاف جوهرى وهو أنه ليس من الضرورى لعناصر النسق أن تكون عناصر مادية أو صورية، ولكن هناك أنساقا عناصرها فى صورة – عناصر ديناميكية– مثلما هو الحال فى الوجود العضوى. من هنا رأى هارتمان أن مصطلح – البناء –أفضل من مصطلح "النسق" لتأكيده على جانب هام فى العلاقة بين عناصره ألا وهو التداخل أو الترابط الذاتى، ينطبق ذلك على العناصر الثابتة والديناميكية.[2]

وفقا لهذا التصور "للعنصر" و "البناء" من الممكن للعناصر أن تكون "بناءات" لعناصر أخرى مثلما يمكن لكل بناء أن يكون عنصرا لبناء اعلى، فالصلة بينهما هى نفس الصلة بين الصورة والمادة، صلة تقابل نسبى وهى الصلة التى تبنى نظاما ذا طبقات.[3]

للبناءات شكلان : بناءات ثابتة وأخرى متحركة، كلاهما يتدرج فى طبقات متعددة. البناءات المتحركة هى تلك البناءات التى تتغير أوتتبدل فيها عناصرها، بينما تبقى البناءات كما هى، وإذا كانت الصيرورة هى شكل وجود العالم الواقعى، فإن سائر بناءاته من هذا النوع – البناءات المتحركة. يظهر هذا بوضوح فى البناءات الديناميكية والبناءات العضوية الحيوية.

لاتلعب مقولة "البناء" دورا ذا قيمة فى ميدان الوجود المثالى، فليس الجنس بالنسبة لأعضائه "بناء"، فهو بالنسبة لها ماهو عام فقط، إذ لايحدد– فى العلاقة بينه وبينها – العلاقات الداخلية المتبادلة بين الأصناف المتدرجة تحته، وإن كان من الممكن أن نجد ضمن موضوعات الرياضة ماله طابع "البناء" أو "النسق"، فالأشكال الهنسية يمكن ردها إلى نسق من المبادىء Axiome يقف وراءها نسق المكان الهندسى كما يشكل ميدان الإعداد نسقا يمكن رده إلى سلسلة الأعداد الواقعية

---

(1) Ibid, S. 301
(2) Ibid, S. 214
(3) Ibid, S. 302

المتصلة، كذلك تشكل الأعداد الفردية أنساقا من عناصر للمدى الذى تتأسس فيه على العناصر الحسابية البسيطة، على الواحد.[1]

تظهر هاتان المقولتان بوضوح فى سائر طبقات الوجود الواقعى، فإذا بدأنا بالوجود الديناميكى نجد أن لسائر بناءاته نفس الشكل يتفق فى ذلك تركيب الذرة والتركيب الكوزمولوجى كلاهما يتصف بثبات التوازن، بين القوى المتصارعة داخلها إنسجام تام، ولكلاهما أيضا صفة التحكم الذاتى Selbstregulation ولكن لهذا الثبات فى التوازن وهذا التحكم الذاتى حدود يفقد بعده التوزن صفته، من هنا كان ثباتها نسبيا لقوى خارجية مؤثرة.

كل منهما يوجد فى تدرج طبقى، فإذا بدأنا بالذرة، فإن الأيونات والإلكترونات تشكل بناءات أدنى من الذرة كبناء، وإن كان من الصعب أن نحكم ماإذا كانت بناءات مستقلة أم مجرد عناصر لبناء إذ أننا لانعرفها إلا بقواها الخارجية، أما البناء الذى يعلو الذرة وهو الجزىء – فبناء ذو أشكال وصور متعددة وبالغة التعقيد.

فإذا إنتقلنا إلى البناء الكوزمولوجى، كانت المجموعة الشمسية – كما يلاحظ هارتمان– هى أكثر البناءات الديناميكية المعروفة لنا، يعد كل كوكب يندرج تحتها بناء مستقل فى ذاته، كل كوكب يتصف بالتوازن فى الجاذبية والتوازن الإشعاعى، فوق هذه المجموعة الشمسية هناك أيضا نظام إرتباط فى الجاذبية وفى النجوم وربما فى مجموعات هذه المجموعات.

هذا التتابع فى البناءات الديناميكية يعطى بناء العالم الكوزمولوجى وحدة معينة، فالعالم عالم ذو بناءات ديناميكية متداخلة تحكم بعضها ببعضها أو تتشكل من بعضها حيث أن البناءات السفلى هى دائما عناصر البناءات التى تعلوها وهكذا دون أن تكون هذه الصلة صلة تتابع متصل، فبهذا الكل الديناميكى بعض الفراغات أو الفجوات، فهناك فى الوسط فراغات أو فجوات فبين الجزئ الكيميائى والقشرة الأرضية مسافة أو فراغ تختلف عن المسافة أو الفراغ الذى بينها وبين المجموعة الشمسية وهى المسافة التى لايمكن ملؤها.[2]

(1) Ibid, S. 303
(2) Ibid, SS. 307, 308

فإذا إنتقلنا إلى البناء العضوى والذى يشكل البناء الديناميكى عضوا منه نجده يتميز عن البناء الأخير بأنه بناء ذو صيرورة، أعضاؤه فى تغير متصل وهو مايتفق على أية حال مع شكل الوجود العضوى- الصيرورة.

بداخل هذا البناء الحيوى للفرد عمليتان متضادتان ولكنهما متوازنتان، يشكل توازنهما هذا البناء ذو الصيرورة، ألا وهما عمليتا البناء والهدم. ترتبط حياة الوجود العضوى بمدى إستمرارية التوازن الطبيعى القائم الذى يشكل حد ثبات البناء ذى الصيرورة، بحيث أنه متى إختل هذا التوازن نتج مباشرة الموت الطبيعى للفرد.

يتدرج الوجود العضوى من وجود عضوى ذى خلية واحدة إلى وجود عضوى متعدد الخلايا. إلى جانب حياة الفرد، هناك شكل آخر لتدرج البناءات يكمن فى حياة النوع حيث تشكل هنا الأفراد معا وحدة واحدة تأخذ شكل البناء، البناء العضوى هنا أيضا بناء ذو صيرورة حيث أعضاؤه صورا ولكنها عمليات، ويقوم أيضا على نفس عمليتى البناء والهدم وعلى التغير المتواصل لأعضائه. أعضاؤه هى الأفراد الحية وعمليتا البناء والهدم هما التكاثر والوفاه اللذان يسلكان فى حياة النوع نفس مسلك البناء والهدم فى حياة الفرد.

يرى هارتمان أن مقولة البناء ليس لها فى طبقات الوجود الواقعى العليا نفس الأهمية التى لها فى الطبيعة، نعم هناك"وحدة" فى الحياه النفسية للأنسان وفى الوعى وفى الشخص إلا أنها ليست وحدة البناء، أوأن هناك "بناء" لهذه الصور إلا أنها ليست الصفة الجوهرية التى تحددها

يرى هارتمان أننا يمكن أن نتحدث – فوق طبقة العقل البشرى – عن شكلين من أشكال البناء هما "المجتمع" و "العقل الموضوعى" حيث الأعضاء فى "بناء" المجتمع هى الأشخاص وميولها وإتجاهاتها أما أعضاء "العقل الموضوعى" كبناء فهى المؤسسات التى أنتجها العقل نفسه مثل مؤسسات الدولة والدستور وأشكال الحياه والتجمعات، وليس العقل الموضوعى وحده "بناء" له إستقلاله وتماسكه الداخلى، ولكن أعضاؤه أيضا "بناءات" ألا وهى ميادين الحياه العقلية مثل اللغة الحية، العلم، القانون والأخلاق السائدة.

الزوج الحادى عشر: الداخلى والخارجى Inneres und Äußeres

أين يمكن أن نجد مقولة "الداخلى" لدى هارتمان فى مقابل مقولة "الخارجى" ؟

هل "الداخلى" لدى هارتمان هو ماعناه أرسطو بالجوهر الصورى الذى يجب أن يحدد الشكل الخارجى للشىء، أم أنه الوجود النفسى أو النفس كمادة أولى "إنتلخيا أولى" فى مقابل الجسد العضوى كجوهرين مختلفين يشكل كل منهما عالما مختلفا حيث النفس هى العالم الداخلى فى مقابل الجسد - العالم الخارجى؟(١)

أم أنه ماعناه "ليبنتز" فى مذهب المونادات حين جعل ماهو "داخلى" فى الشىءمثله مثل النفس يتصف باللامكانية واللامادية، يتحدد بنفسه بعيدا عن كل تأثير خارجى، ويشكل فى ذاته عالما داخل العالم.(٢)

ألا يكون "للداخلى" و "الخارجى" كمقولتين متقابلتين لدى هارتمان العلاقة الديالكتيكيةالتى أوجدها "هيجل" بينهما حين رفض أن نجعلهما جانبين أو شيئين، يستقل كل منهما عن الآخر ويضاف أحدهما إلى الثانى، ولكن كل من "الداخلى" و"الخارجى" هو كذلك بالنسبة للآخر فما هو خارجى هو كذلك بالنسبة للداخلى، و"الداخلى" هو كذلك بالنسبة للشىء الخارجى، ومن ثم فلا وجود لما هو "داخلى" فى ذاته دون أن يكون له "خارجى"؟

لا يجد هارتمان مبررا لجعل ماهو "داخلى" فى هذا العلو وتلك المفارقة التى أسندها له أرسطو وليبنتز، لم لا يمكننا الحديث عما هو "داخلى" فى ميدان الأشياء بل وفى ميدان المعطيات كما هو الحال مثلا فىالأفعال النفسية؟(٣)

يكمن ماهو "داخلى" وفقا لهارتمان داخل البناءات الأنطولوجية ذاتها وليس خارجها، ينطبق ذلك على سائر بناءات طبقات الوجود الواقعى الأربع، إلا أنه إذا كانت صفة "الداخلى" تظهر فى بناءات الوجود فى تصارع القوى وفى التوازن وفى مظهر التحكم الذاتى وحدودها، إلا أننا يجب لكى نفهمها أن نراه من الخارج من حيث أن "الداخلى" هو على نحو ما فقط فى مقابل "الخارجى"، فإذا بدأنا بالبناء الديناميكى - آخذين فى الإعتبار أنه بناء متدرج مثل سائر بناءات الوجود ويعتمد فيها الأعلى على الأدنى - نجد أن لبناء الذرة مثلا قوى خارجية وقوى داخلية، تعتمد الأولى على الثانية، هذه القوى الخارجية هى القوى الخارجية الرابطة فى الجزيئيات، وبنفس الطريقة نجد أن القوى الخارجية - للألكترونات ونواة الذرة هى القوى الداخلية الرابطة للذرة وهكذا. فى مثل هذا التدرج يشكل دائما "داخلى"

---

(1) Benn, Alfred "The Greek Philosophers" Vol. I , P. 334
(2) Tymieniecka, Anna Theresa "Leibniz Cosmological Synthesis" P. 72
(3) AdrW, S. 313

و"خارجى" البناء الديناميكى تقنينا معينا حيث القوى الخارجية للبناء الأدنى هى دائما القوى الداخلية للبناء الأعلى وهكذا. المهم فى هذا التقنين لدى هارتمان أن "داخلى" و "خارجى" نفس الشيء ليس شيئا واحدا، لايوجد لهوية تجمعهما – كما قال هيجل مثلا ولكنهما مختلفان، فقوى البناء الداخلية تختلف عن قواه الخارجية.[١]

فإذا إنتقلنا إلى ميدان الوجود العضوى، نجد نفس العلاقة "الداخلى – الخارجى" تسود هذا الميدان بنفس طريقة التدرج. يستند هارتمان فى ذلك إلى حقيقة علمية منطوقها أن الوظائف الخارجية للخلايا الفردية تشكل الوظائف الداخلية للكائنات الحية متعددة الخلايا، والوظائف الخارجية للأفراد الوظائف الداخلية الهامة لحياة النوع، نفس العلاقة يطبقها هارتمان على المجتمع الإنسانى حيث تقوم العلاقة الداخلية فيه على فعل الأفراد التى تشكل هذا المجتمع.

إلا أن هناك شكلا آخر فى هذا الميدان العضوى لعلاقة الداخلى – الخارجى يرى هارتمان ضرورة التنبيه عليها حيث "الداخلى" هنا لايأخذ صفة البناء ولايتكون من عناصر ولكنه يأخذ "شكل التحديد الذاتى Selbstdetermination " حيث تحكم عملية الحياة ذاتها وتحقق ذاتها بذاتها التوازن القائم بداخلها بشكل تلقائى.[٢]

أما الطبقتان اللتان تعلو طبقة الوجود العضوى فيعطيهما هارتمان أهمية بتمييزه بين الحياه الداخلية النفسية والحياه الداخلية للشخص. تختلف لدى هارتمان داخلية النفس عن داخلية الشخص، لداخلية النفس خصوصيتها فى مقابل الحياه العضوية، لها وحدة ولكنها لاتعنى وحدة تركيب أو بناء يمكننا معرفة عناصره وليست وحدة جوهر يحدد ذاته بذاته، ولكن وحدتها وحدة ميدان له طبيعة مستقلة، فهو عالم داخلى غير مادى وغير مكانى يوجد بداخل طبيعة عضوية مادية مكانية ديناميكية ويرتبط بها، إلا أنه فى إرتباطه بها يتميز عنها بصفاته وبإنغلاقه على نفسه، لايمكن لحياه نفسية لفرد أن تنتقل لآخر، ولكن لكل إنسان حياته النفسية الداخلية الخاصة به والمتميزة عن حياة غيره ومن ثم لم يكن من الممكن لأى شخص أن ينقل لغيره مشاعره وأحاسيسه الخاصة ما لم يكن الآخر قد خبرها بنفسه.

كيف تظهر اذن هذه الحياة النفسية الداخلية؟ لاتظهر الا فى أفعالها المفارقة لها، فى المعاناة والخبرة، فى الأمل والخوف، فى الحب والكراهية، فى الارادة والسلوك فالحياة النفسية الدخلية ليست "داخلية" بالمعنى الدقيق، ليست مجرد ما

---

(1) Ibid, S. 315
(2) Ibid, S. 316, 317

يعرف بالوعى الذاتى ولكنها بالأحرى وعى بما هو خارجها، فموضوعها موضوعات خارجة عنها ومن ثم لا يمكنها أن تعبر عن نفسها الا خارج ذاتها.

أما "داخلية الشخص" فأمر يختلف تماما عن "داخلية النفس" ولاسيما اذا عرفنا الشخص بأنه الشخصية العقلية القانونية التى تحكمها التقاليد، فداخلية الشخص لاتقتصر على داخلية النفس، فالشخص ليس مجرد حياة نفسية منغلقة على ذاتها ولكنه يتفاعل مع أشخاص آخرين. هذا التفاعل يجعل منه عنصرا ومجتمعا فى نفس الوقت ومن ثم تظهر له هنا خاصية البناء أو التركيب وخاصية التحديد الذاتى الداخلية وهما الخاصيتان اللتان تنتفيان عن داخلية النفس. تظهر هذه الخاصية الأخيرة بشكل واضح فى حرية الشخص وهى الحرية التى تشكل جوهره الداخلى.

على هذا النحو يظهر الاختلاف لدى هارتمان بين داخلية النفس وداخلية الشخص فبينما الأخيرة تتصف بالجوهرية والتحديد الذاتى، تتصف الاولى باتجاه أفعالها نحو خارجها وبمفارقتها لها.(١)

الزوج الثانى عشر : مقولات الكيف والكم

ا- مقولات الكيف

تختلف مقولات الكيف والكم لدى هارتمان عن باقى مقولات الوجود الاساسية السابقة فى أن صفة التقابل القائمة بين سائر المقولات الأساسية تختفى هنا حيث لا يشكل كل من الكيف والكم مقولة واحدة تقابل الأخرى ولكن كل منها ينحل الى ست مقولات - ثلاثة أزواج- هى التى يحمل كل منها صفة التقابل.(٢)

فاذا بدانا بمقولات الكيف فهى لدى هارتمان "الموجب - السالب"، "الهوية التمييز"، "الكلية-الفردية".

يتساءل هارتمان فيما يتعلق بالمقولتين الأولتين: هل التقابل بين "الموجب- السالب" تقابل فى الوجود؟ هل هناك وجود موجب ووجود سالب؟ نعم هناك "وجود" هل هناك "عدم وجود"؟

هذه المشكلة التى يثيرها هارتمان والتى يمكن صياغتها على النحو التالى هل "السلب" مجرد تصور للفكر أم له وجود أنطولوجى؟ مشكلة قديمة كانت مثار خلاف

---

(1) Ibid, S. 317, 318
(2) Ibid, S. 321

بين الفلاسفة المدرسيين* وان كان هارتمان يرى أن بارميندس قد حسمها منذ القدم حين أعلن قولته المشهورة "عدم الوجود غير موجود" فهارتمان يتفق مع بارميندس للمدى الذى تعنى به هذه العبارة انه لا وجود أنطولوجى "مطلق" مستقل للسلب. يرى هارتمان ان هناك وجودا انطولوجيا للسلب ولكنه وجود "نسبى" غير مستقل الى جانب الايجاب، يجد هارتمان فى فكرة السلب لدى أفلاطون توضيحا لما يعنيه بالوجود "النسبى"للسلب

فحين أراد أفلاطون أن يقرع حجة بارمنيدس ويبرهن على أن "عدم الوجود موجود" وجد فى السلب أداة للتعبير عن"الاختلاف" أو "الغيرية"، فالسلب لدى أفلاطون تعبير عن الاختلاف والغيرية لاتعبير عن التضاد، فكل شىء دائما هو " ليس هذا الوجود الآخر" فهو وجود "يختلف" عن غيره من الاشياء الاخرى التى ليست بالضرورة مضادة له، فاذا كان الوجود هو مجموع التحديدات الموجبة، فان عدم الوجود هو مجموع التحديدات السالبة، من هنا انتهى أفلاطون الى أن عدم الوجود موجود.[1]

يرى هارتمان أن هذه الحجة التى أراد أفلاطون أن يبرهن بها على وجود "عدم الوجود" لاتعنى أن هناك وجودا مطلقا للسلب ولكنها تعنى فقط أنه لاوجود مستقل للسلب إلى جانب الإيجاب، فالسلب نسبى، ذلك أنه إذا كان الوجود الآخر الذى يجد فيه أفلاطون معنى السلب لايعنى سوى أنه يحمل تحديدات "تختلف " عن التحديدات التى يحملها الوجود الأول، ومن ثم فهو " وجود آخر" بالنسبة " للوجود الأول" فإنه عندئذ لايقل إيجابية عن الوجود الأول، فهو فى ذاته وجود موجب، ولكنه بالنسبة للوجود الموجب وجود سالب، ومن ثم لاوجود مستقل للسلب فى

---

* انقسم الفلاسفة المدرسيون بشأن هذه المسألة الى فريقين، فريق يذهب مع سكُتوس Scotus الى أن للسلب وجودا انطولوجيا فى الأشياء، فالانسان ليس حمارا، سلب أنه حمار يوجد فى الانسان ذاته، فى الشئ ذاته، وليس مجرد تصور للفكر، وفريق مقابل يتزعمه توما الاكوينى يرى فى السلب مجرد تصور فكري لا وجود انطولوجى له، مثله فى ذلك مثل "العلاقة" التى لاتعدو كونها تصورا. راجع فى ذلك =

=Ritter, Joachim and Grunder "Hisstorisches Wörterbuch der Philosophie" Band 6. wissenschaftliche, Buchgesellschaft Darmstadt, 1984 S. 674

(1) Campbell, Lewis "Philosophy of Plato and Aristotle" Anno Press New York 1973. P. XXIX - XXX

مواجهة الموجب ولكنه كذلك بالنسبة للموجب، لايعنى"عدم وجود" ولكنه "يعنى ليس هذا الوجود" إذا فهو سلب نسبى.(١)

السلب بمعناه المطلق لاوجود له فى ميدان الوجود الأنطولوجى ولكن فى ميدانى الفكر والمعرفة فالسلب المطلق "تصور" من نتاج الفكر وليس "وجودا" يلعب دورا كبيرا فى الفكر والمعرفة فإذا كان من طبيعة الفكر أنه يستبعد التناقض، فليس هذا الإستبعاد ذاته سوى سلب مطلق ... أما فى المعرفة فهو يلعب دوره فى بناء التصورات من أجل تقدم المعرفة، فهو وسيلة المعرفة لفهم كل مالايمكن معرفته بصورة موجبة، بدونه لما أمكن فهم أو التحدث عن "اللانهائى"، "اللامحدود"،"اللامشروط.(٢)

من هنا رأى هارتمان أن مقولتى "الموجب والسالب" لاتمثلان المقولتين الأنطولوجيتين الفعليتين للكيف "ولكن "الهوية والتمييز" هما بالفعل المقولتان الأنطولوجيتان الحقيقيتان للكيف، تعنى الأولى الوحدة الكيفية للموجود ذاته فى مقابل الكثرة الكيفية التى تعبر عنها المقولة الثانية. لكلا المقولتين صفة العلاقة، "فالهوية" تعنى "هوية شىء مع شىء" والتمييز يعنى "تمييز شىء عن شىء" .

تنطبق هاتان المقولتان – كمقولتين أساسيتين – على سائر الوجود، بل وتمسان معا نفس الموجود الواحد ولكن من جوانب مختلفة، فبين سائر الموجودات هوية وتمييز تشكل الهوية ماهو عام فيه وتشكل مقولة التمييز ماهو خاص فيها .

هذا يعنى أنه لاوجود لهوية مطلقة ولاتمييز مطلق، فبين سائر الأشياء المتمايزة هناك هوية جزئية وتمييز جزئى تشترك فى ملامح وتختلف فى ملامح أخرى .(٣)

تظهر مقولة الهوية فى الوجود المثالى فى هوية ماهو عام فيما هو خاص من حيث أن العلاقة الجوهرية السائدة فى هذا الميدان هى العلاقة بين الجنس والنوع.

أما فى الوجود الواقعى فهناك صور كثيرة للهوية، هناك هوية الخصائص الجوهرية للموجود فى مقابل خصائصه العرضية المتغيرة بإستمرار، ثم هوية حوادث الطبيعة التى تعنى الظهور المتكرر لملامح معينة فى مراحل حدوث

---

(1) AdrW, S. 326
(2) Ibid, S. 328
(3) Ibid, S. 330

عمليات الطبيعة. تظهر الهوية بشكل آخر فى إعادة بناء الوجود العضوى لذاته، ثم هناك وحدة الوعى وهوية الشخص فالمجتمع البشرى ثم العقل الموضوعى.

وأخيرا كيف يرى هارتمان "الفردية" و "الكلية" ؟

يضع هارتمان تعريف "الفردية" على النحو التالى "الشيء الفردى هو مايحدث مرة واحدة وغير قابل للتكرار"

إذا كان هارتمان يتفق فى هذا التعريف مع كل من مدرسة سكوتس Scotus والتوماويين فإنه يختلف عنهما معا فى معيار الفردية وهو ماسنوضحه فى السطور القادمة.

يرى سكوتس من جانب أن "الصورة هى معيار الفردية* فالأفراد تتميز عن بعضها وفقا للصور، على حين يرى "توما الاكوينى" من جانب آخر أن "المادة" هى معيار التمييز بين الأفراد."#

---

* معيار الفردية لدى سكوتس هى الصورة بمعنيين : أ - يحدث أحيانا أن توجد كيانات متمايزه عن بعضها داخل الشئ الواحد، لايمكن تمييزها "واقعيا"، ولايمكن تمييزها "ذهنيا" أى اعتمادا على نشاط العقل، عندئذ نقول أنها تتميز "صوريا"، هذا لايعنى أنه لاوجود لهذا التمييز بالفعل فى الواقع، بل وفقا لسكوتس كل تمييز صورى هو بالضرورة تمييز واقعى الا أن العقل لايمكنه اظهار هذا التمييز، عندئذ نقول أن هذه الأشياء تتمايز صوريا. راجع
Adams, Marilyn MoCord "William Ockham" Vol. I. University of Notre Dame Press, 1987, P. 22, 23

ب- هناك - من جانب آخر - تمييز صورى بمعنى آخر، لا بالمعنى السابق حيث التمييز بين كيانات داخل الشئ الواحد ولكن بمعنى تمييز بين أشياء بينها علاقة هوية Ibid P. 26 .

لاقى هذا التصور للتمييز الصورى اعتراضات كثيرة أهمها تلك التى ذكرها ولهلم فون أوكام والتى يمكن تلخيصها فى ان التمييز إما أنه تمييز واقعى أو تمييز ذهنى وتصورى ومن ثم فقد انتهى الى الشك فى امكانية وجود مايسمى بالتمييز الصورى.
Kaufmenn, Matthias "Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei William Von Ockham "E. J. Bill. Leiden . New York, Koln 1994 SS. 60-64

معيار الفردية لدى توما الاكوينى هى "المادة لا بمعنى " المادة الأولى" التى لم تتشكل بعد ولكنها المادة الجزئية المتشكلة ذات الأبعاد المحددة الموجودة فى الفرد الواحد والتى تختلف من فرد لآخر ومن ثم فى الشيء المادى الواحد يختلف عن بقية الأشياء المادية المشتركة معه فى نفس النوع وفقا لمادته الموجودة فى أبعاد محددة ومكان وزمان محددين.

يرى هارتمان أن كلاهما قد أخطأ النظر إلى المعيار الصحيح للفردية، فالإعتماد على "الصورة" كمعيار للتمييز بين الأفراد يعنى أن التمييز الكيفى معيار الفردية، فالأفراد والأشياء تختلف من حيث المحتوى، فمهما تشابه شيئان أو شخصان فى كل شيء، سيظل التمييز بينهما تمييزا كيفيا، أى من حيث "الوجود هكذا" للفرد، أما الإعتماد على "المادة" كمبدأ مميز للفرد فإنه يعنى من جانب آخر أن الفردية تكمن فى الفردية العددية، أى من حيث "الوجود هنا" للفرد.

لايمكن -وفقا لهارتمان - " للوجود هكذا " وحده أو " للوجود هنا" وحده أن يكون معيارا للفردية، للأسباب الأتية.

١- لاينفصل الوجود هنا - معيار الفردية العددية- عن الوجود هكذا للفرد - معيار الفردية الكيفية فى الواقع، لاينفصلان إلا ذهنيا، ففهم الفرد اعتمادا على جانب واحد من الجانبين يعنى النظر الى الفرد نظرة جزئية.

٢- لايمكن " للوجود هكذا " للفرد أن يكون معيارا للفردية ، إذ انه- كما سبق وأوضحنا - عام ومحايد تجاه الواقعية والمثالية من ناحية وتجاه الحالات الفردية من جانب أخر، ومن ثم فهو لايصلح ضمانا لفردية الشيء.

٣- لايصلح " الوجود هنا " وحده - أو المادة - معيارا للفردية ، كان من الممكن أن يصلح معيارا لفردية الشيء المادى فقط ، ليس اذن معيارا كافيا من حيث انها لاتتضمن الوجود النفسى والعقلى.

ما معيار الفردية إذن ؟

يرى هارتمان أن تركيب العلاقة الواقعية هو وحده ضمان ومعيار الفردية، فكل خاصية وكل موقف وكل حادثة وكل بناء من خصائص ومواقف وحوادث وبناءات العالم الواقعى يوجد فى علاقة واقعية معينة لاتتكرر بنفس الصورة ومن ثم تكتسب - على هذا النحو - تفردها. فالفعل النفسى لشخص ما فعل متميز ومختلف عن الفعل النفسى لشخص أخر لأنه ينتمى الى علاقة حياتية وعلاقة فعل أخر، وتتميز فكرة شخص عن فكرة شخص أخر لأنها تنتمى إلى علاقة فكرية أخرى. وهكذا ، فالعلاقة الواقعية هى ما من خلالها تكتسب سائر بناءات وحوادث ومواقف العالم الواقعى فرديتها وعدم تكرارها.

Weinberg, Julius R. "A Short History of Medieval Philosophy" Princeton, New Jersey, 1964, P. 204

هذا المعيار يراه هارتمان متفقا مع التعريف الذى قدمه للفردية وهو "ما يحدث مرة واحدة وغير قابل للتكرار" ويمس من جانب أخر جانبى الموجود - الكيفى والعددى- فالفردية العددية هنا لم تعد تعنى المادة ولكنها "الوجود هنا الذى يحدث مرة واحدة " والوجود هكذا أيضا يكتسب تحديده من العلاقة الواقعية – أى سلاسل التحديد -- فما هو واقعي بالفعل هو أيضا ممكن وضرورى على أساس سلاسل الشروط المعينة.

فاذا كانت الأشياء تتميز عن بعضها وفقا لوجود كل منها فى علاقة واقعية لاتتكرر بنفس الصورة، فإن التمييز ليس تمييزا مطلقا، بمعنى ان الأفراد مازالت تتفق فى جانب ما، هذا الجانب العام الذى تتفق فيه الاشياء المختلفة هو " الكلى " " فالكلى " هو ما يشكل هوية الأشياء المختلفة، الهوية الجزئية للأشياء المتمايزة والكامنة فيها، ومن ثم لاوجود وفقا لهارتمان " لكليات " إلى جانب الفرديات ، لاينقسم العالم إلى نوعين من الكيانات كما فعل أرسطو مثلا وسائر من تابعه حين جعل للكليات وجودا مستقلا الى جانب الوجود الفردى، وليس للكليات وجود ثانوى فى الذهن فقط – كما فعل أصحاب المذهب الاسمى – ولكنها كامنة فى الاشياء الجزئية ، فى ذلك فقط تكمن واقعيتها ، والتى ليست واقعية وجود مستقل، ولكنها واقعية من حيث أنها كامنة فى الأشياء الفردية[1]

فاذا انتقلنا إلى وجود كلتا المقولتين فى ميدانى الوجود، سنجد أن " الكلى " يوجد فى كلا الميدانين، ميدان الوجود الواقعى والمثالى، أما " الفردى " فلا وجود له إلا فى الوجود الواقعى، " فالكلى " ليس على درجة واحدة فى الوجود المثالى ولكنه يتدرج فى كليته حتى يصل فى أدنى درجات الكلية إلى جواهر الأفراد والتى ليست جواهر فردية كما أوضحنا ولكن اذا كان " الكلى " يسود وحده ميدان الوجود المثالى، " فالفردى " لايسود وحده ميدان الواقع، بمعنى أن كل وجُود مثالى وجود كلى، و كل وجود واقعى وجود فردى إلا أن "للكلى" أيضا وجودا واقعيا يكمن فى الأشياء الفردية[2] .

و إذا كان الوجود الكلى فقط هو ما يتدرج فى درجات للكلية، بينما الوجود الفردى درجة واحدة، فإنه يمكن مع هذا أن نجد تدرجا للوجود الفردى فى العالم الواقعى و لكن بمعنى آخر و هو تدرجه فى ثقل الوجود.

---

(1) AdrW, S. 343
(2) Ibid, S. 344

فإذا بدأنا بحوادث الطبيعة غير العضوية، نجد أنها تتصف بالفردية إلا أن فرديتها لاقيمة لها من الناحية الأنطولوجية إذ أن التمييز بينها من حيث المحتوى تمييز طفيف يجد هارتمان تبريرا لذلك فى أن العلوم التى تدرس هذه الحوادث لا تنشغل إلا بالخصائص المشتركة بينها.(١)

يتفق الوجود العضوى مع الوجود غير العضوى فى أن الإختلاف الكيفى بين أفراد كل نوع من الأحياء إختلاف طفيف، إلا أنه يختلف عن الوجود غير العضوى فى أن له أهمية أنطولوجية تكمن فى فردية الأنواع، فى حياة كل نوع التى تحدث مرة واحدة، فحياة كل نوع تتصف بالفردية أى أن لكل نوع حدود زمنية و يظهر مرة واحدة. مرة أخرى يجد هارتمان تبرير ذلك فى أن العلوم فى دراستها للأحياء العضوية تدرسها و تحللها لا كأفراد عضوية فى حد ذاتها و لكن من حيث أنها ممثلة لأنواعها، و لا يقف دليلا على فردية الأنواع و حدوثها مرة واحدة إلا إنقراض بعض الأنواع.

ب- مقولات الكم

يرى هارتمان أن التعددية الكمية فى الوجود تعددية واقعية لميدان الواقع و ليس لميدان محتوى المعرفة مثلا، تظهر هذه التعددية الكمية فى كل أبعادالواقع التى تسود العالم الفيزيائى، فى المكان، فى الزمان، فى الثقل، فى السرعة، فى الكثافة، فى الضغط فهذه الأبعاد جميعا تتحدد تحديدا كميا .. من هنا لايوجد مبرر لإنكار أن التحديد الكمى تحديد واقعى، فإذا كانت التعددية الكمية تعددية واقعية على هذا النحو، كانت مقولات الكم التى تتدرج تحتها هذه التعددية الكمية مقولات واقعية و يجب فهمها على هذا النحو(٢) .

هذه المقولات يضعها هارتمان فى أزواج ثلاثة : "الواحد و الكثرة" "الجزء و الكل" "النهائى و اللا نهائى" تعبر هذه الأزواج الثلاثة عن علاقات واقعية تشكل الجانب الكمى فى الموجود .. فإذا كان العالم الواقعى – وفقا لهارتمان – يتكون من حوادث متصلة و بناءات و أشياء، كان من السهل بيان أن علاقتى "الواحد و الكثرة" و "الجزء و الكل" علاقتان واقعيتان، فلو لم يكن العالم يتكون سوى من حوادث متصلة – بلا إنقطاع – لما أمكن الحديث عما هو "واحد" أو "كثرة" أو "جزء" أو "كل"، ثم أنه ليس سائر حوادث الواقع حوادث متصلة الى ما لا نهاية

---

(1) Ibid, S. 346
(2) Ibid, S. 355

—يجد هارتمان فيما برهنت عليه فيزياء الجوامد من أن بعض الكميات لاتنقسم الى مالانهاية لكنها تتوقف عند حد معين لا تستمر بعده فى الأنقسام — دليلا آخر على أن علاقة "الجزء والكل" علاقة واقعية[1] .

لا يجد هارتمان "اللانهائى" سوى فى حوادث الواقع ذاتها، فسائر حوادث التغير سواء أكان التغير فى الحركة أو السرعة حوادث متصلة تقوم على مبدأ التغير المتصل، أساس اتصال تغير هذه الحوادث هو اللانهائية بشكليها — اللانهائية فى الصغر و اللانهائية فى الكبر — فإذا كانت اللانهائية متضمنة فى هذه الحوادث، فإن هذا لا يعنى سوى أنها واقعية تكمن واقعيتها فى نفس هذه الحوادث[2] .

هذه العلاقات الثلاث علاقات واقعية كمية، و لكن كيف يمكن التعبير عنها مقوليا ؟ يتم التعبير عنها بالعدد و بالعلاقات العددية، إذ لا يعبر — وفقا لهارتمان — عن الكم بمعناه الخالص — و عن الكثرة الكمية بمعناها الدقيق سوى العدد، فالعدد فى ذاته يتصف بالعمومية و الخلو من المحتوى، فهو كم فارغ، إلا أنه من الممكن نقله ليصبح المحتوى الأنطولوجى لكل ما يمكن تحديده تحديدا كميا[3] .

منذ أفلاطون و أرسطو و فلاسفة الرياضة منقسمون حول الوضع الأنطولوجى للعدد أو للرياضة بصفة عامة، فريق ينتصر للواقعية الرياضية التى رأت أن العدد وجود مستقل، وجود مثالى فى ذاته مثل فريجة و رسل، و فريق ذهب مع أرسطو الى أن الأعداد نتاج نشاط العقل على اختلاف الطريقة التى تصور بها كل منهم الأعداد. فمن تجريد العقل للأعداد و سائر موضوعات الرياضة من الأشياء و الموضوعات ذات الوجود المستقل ومن ثم رفض "اللانهائية الفعلية" و قبول فقط فكرة "اللانهائية الممكنة" (أرسطو) الى الدور الذى يلعبه "الحدس" فينا كانط و براور" كشرط أساسى لتركيب التصورات الرياضية ومن ثم اتفاقهما أيضا مع أرسطو فى رفض "اللانهائية الفعلية" وقبول فقط اللانهائية الممكنة، وان كان كانط يختلف فى هذه النقطة مع أرسطو ليس فقط فى رفض اللانهائية العقليةفى ميدان الخبرة الحسية و لكنه ذهب أيضا الى استحالتها منطقيا*).

---

[1] Ibid, S. 358,359
[2] Ibid, S. 364, 365
[3] Ibid, S. 361

* للتفصيل فى هذا النقطة راجع

Körner, Stephan "The Philosophy of Mathematics" Hutchinson University Library, London 1960.

وإذا كان هارتمان ينتصر للفريق الأول، فإنه من الطبيعي أن يقدم الأدلة أو المبررات على ذلك : هنا يرفض هارتمان تصورين للعدد :

الأول : أن الأعداد مجرد تصورات توجد في الفكر الخالص، لا نفهمها إلا بالتجريد. يضع هارتمان حجته على ذلك في أنه إذا كان لدينا تصورات للأعداد الكبرى و للأعداد الصغرى فإن هذه التصورات ذاتها لا تكافئ الأعداد في الصغر و الكبر، بمعنى أنه لا يوجد لدينا تصورات كبرى و تصورات صغرى[1] .

الثانى : ترد الرياضيات – و من ثم علاقات العدد – الى حدسى الزمان و المكان.

١- يرى هارتمان أن حدس المكان يكفى للهندسة، ففى ذلك أصاب كانط، إلا أنه لا يمكن رد الحساب الى حدس الزمان و المكان، فهما معا لا يكفيان لتبرير الحساب لسبب يراه هارتمان بسيطا و هو أن كانط نفسه لم يفلح في رد الحساب الى حدس الزمان و المكان# .

٢- كشفت فينومينولوجيا العصر الحديث عن أن ميدان الحدس ليس قاصرا فقط على الزمان و المكان، بل هو أكبر من ذلك.

٣- يمكن أن يكون هناك حدس قبلى لعلاقات الأعداد فى ذاتها، إلا أنه عندئذ لن يشكل سوى بعد واحد لعلاقات الأعداد، دون أن يعنى امكانية ردها تماما لحدس الزمان والمكان.

بشأن أرسطو PP. 18-20، بشأن كانط PP. 25-31 ، بشأن المذهب الحدسى PP. 121-24.

(1) AdrW, S. 359

يتفق "بارسونز" مع هارتمان فى هذه النقطة وهى أن كانط لم يفلح فى رد الحساب الى حدس الزمان والمكان. تكمن المشكلة لدى كانط فى أن الاعداد الكبرى التى تتعدى حدود امكانية تركيبها فىخبرتنا الفعلية، عندئذ لن يمكن تصورها الا كامتداد لتركيبات الخبرة الفعلية، واذا أصر كانط على أنها تركيبات للزمان والمكان، فان هذا لن يعنى سوى أن هناك أيضا امتداد متوازيا للعالم الموضوعى يكمن خلف ماندركه بالفعل. تظهر نفس الصعوبة – من زاوية أخرى – فى الارتباط الذى أقامه كانط بين الزمان والحساب، فمراحل تركيب أى عدد تأخذ لحظات زمينة محددة، أى تتم فى زمن معين، فالزمان هو ضمان تحقق أى عدد فى الخبرة، هذا الارتباط يفقد معناه فيما يتعلق بتركيبات الأعداد الكبرى أى التركيبات التى تكمن خلف الخبرة الفعلية. راجع فى ذلك Parsons, Charles "Foundations of Mathematics" in "Encyclopedia of Philosophy" Vol. 5 P. 197.

٤- تتدرج علاقات الأعداد من حيث البساطة و التعقيد. العلاقات البسيطة فقط علاقات حدسية، العلاقات الأكثر تركيبا ليست علاقات حدسية[1] .

ليست الأعداد إذن حدوسا ولا تصورات، للعدد وجود مقولى يشكل جوانب محددة فى مادة الوجود، يشكل إمكانية تصوره أمرا ثانويا بالنسبة لوجوده المستقل.

يكمن جوهر العدد فى مقولات الكم، فسلسلة الأعداد سلسلة متصلة أى سلسلة واحدة، إلا أن التعددية الكمية المنتشرة فيها تعددية منفصلة diskrete، مما يعنى أن سلسلة الأعداد فى أساسها سلسلة منفصلة و من ثم كان الأساس المقولى الذى تتبنى منه "الواحد و الكثرة" حيث الواحد "هو العنصر الذى تتبنى منه سلسلة الأعداد، ومن ثم فهو العنصر الذى تتكون منه الكثرة. ليست "الكثرة" سوى تكرار "الواحد" عندئذ لن يشكل هذا التكرار العدد المحدد. هنا يظهر الزوج المقولى الآخر "الجزء والكل" حيث تشكل هذا الوحدات المتكررة "الكل" فى مقابل "الجزء" الذى هو عندئذ كل وحدة متكررة من هذه الوحدات - أى الواحد.[2]

ليست سلسلة الأعداد سلسلة نهائية ولكنها سلسلة لانهائية، اللانهائية خاصية لسلسلة الأعداد وليست خاصية للعدد نفسه، يشكل القدر الذى تقع على جانبى الصغر قدرا نهائيا، يحدد الزوج "الجزء والكل" معنى النهائية واللانهائية "ليس فقط كل عدد محدد هو "كل" ولكن كل واحد أيضا هو "كل" ، ومن ثم فاذا كان "الكل" قابلا للقسمة، "فالواحد" أيضا قابل للقسمة، دون أن يعنى هذاأن " الواحد" من الممكن أن ينحل الى أجزاء. ثم يضيف هارتمان النقطة التالية:

إذا كانت امكانية الأنقسام تنطبق على كل وحدة، فكذلك تتبنى سلسلة الأعداد من الوحدات، فمن الوحدة تتبنى سلسلة الأعداد و منها يمكن للعدد أن ينقسم الى ما لا نهاية. هذا يعنى أن سلسلة الأعداد سلسلة متصلة، فالاتصال هو جوهر سلسلة كل الأعداد الكلية و الكسرية، أى سلسلة الأعداد الواقعية و من ثم فهو أساسها المقولى.

يشكل "العدد المفارق" أساس سلسلة الأعداد، و الذى لا يكمن جوهره الأنطولوجى فى أنه غير قابل للعد أو لحسابه بصورة دقيقة، و إننا لا نصل اليه دائما إلا بقيم تقريبية و لكن لأنه لا يوجد بينه و بين "الواحد" مقياس عام، أى لايوجد بينه و بين أى عدد صحيح أو بينه و بين أى كسر مقياس عام، فالعلاقة بينه

---

(1) AdrW, S. 360
(2) Ibid, S. 361

و بين العدد النهائى علاقة لا يمكن تحديدها inkommensurables، أساس هذه العلاقة لا توجد فى الفكر و إنما فى الوجود ذاته.[١]

للأعداد و العلاقات العددية إذن وجود فى ذاته و ليست موضوعات من خلق الفكر، لها وجود مثالى فى ذاته و لكنها من ناحية أخرى تعبر عن علاقات واقعية. هنا تكمن بالتحديد الصلة بين الوجود المثالى و الوجود الواقعى حيث تشكل الرياضة تركيب الواقع، تظهر هذه العلاقة بصورة واضحة فى أدنى طبقات الوجود الواقعى – طبقة الوجود غير العضوى – فإذا كانت العلاقات الكمية تظهر فى سائر ميادين الوجود الواقعى فهى علاقات كمية "رياضية" فى الطبقة الدنيا فقط – طبقة الطبيعة غير الحية، إذ ليس بالضرورة للكم أن يكون دائما كما رياضيا، لايوجد تطابق كامل بين العلاقات الكمية والعلاقات الرياضية ولكنه تطابق جزئى . من هنا كان فهم وتحديد طبقة الوجود غير العضوى فهما وتحديدا دقيقا على عكس سائر الطبقات التى تستمر فيها العلاقات الكمية ولكنها لم تعد علاقات رياضية ومن ثم لم يكن من الممكن تحديدها بنفس الدقة التى تتحدد بها العلاقات الكمية فى طبقة الطبيعة غير الحية مثل القوى النفسية ، والطاقة والذكاء والنشاط البشرى .هنا يمكن الحديث عن تحديدات كمية إلا أنها لاتظهر منفصلة عن أشكال أخرى كثيرة تشترك جميعا فى تحديد هذه المجالات ، من هنا لم تكن تحديدات كمية بالمعنى الرياضى.

العلاقات الكمية بالمعنى الرياضى تظهر بثقلها فى ميدان الطبيعة غير الحية، تساعدها على ذلك بساطة ووضوح حوادث الطبيعة بالنسبة لباقى طبقات الواقع. من هنا أمكن قياسها وفهمها والتعبير عنها فى علاقات رياضية عامة بعيدا عن باقى بناءات الواقع التى تتصف بالخصوصية والتركيب ومن ثم لاتصلح للتعبير عنها رياضيا.[٢]

رابعا : القوانين المقولية للوجود الواقعى:

بوصولنا إلى القوانين المقولية – المجموعة الثالثة من المبادىء الأساسية – نكون قد وصلنا إلى ما يعد أهم جزء فى أنطولوجيا هارتمان. تنبع أهمية هذه القوانين من أنها تفسر وحدة العالم الواقعى بطريقة تختلف عن سائر الطرق التى قدمت بها المذاهب الواقعية تفسيرها[٣]

---

(1) Ibid, S. 362

(2) Ibid, S. 356

(3) Endres, Josef "Der Schichtengedanke bei N. Hartmann" in "Divus Thomas" 25,1947, S. 95

فالقوانين المقولية تبرر طبقية الوجود الواقعى، أى تضع أساس تركيب العالم الواقعى. كيف؟

ذلك أنه إذا كان الوجود الواقعى عبارة عن طبقات مستقلة، بحكم استقلال كل منها عن الأخرى المقولات الخاصة التى تميزها، وكانت هناك من جانب أخر علاقة اعتماد بين هذه الطبقات أيضا وفقا لأسس مقولية، فان هذا يعنى أن أساس تركيب العالم الواقعى على هذا النحو بالعلاقات القائمة بين طبقاته يكمن فى بنائه المقولى. القوانين المقولية هى ما تقوم بهذه المهمة، فهى ترد طبقية الواقع إلى أساسها - أى إلى ميدان المقولات وذلك ببيان العلاقة القائمة بين مقولات الطبقات المختلفة من ناحية وبينها وبين المقولات الأساسية من ناحية أخرى، ومن ثم تبرر تركيب الوجود الواقعى، ذلك التركيب الذى يظهر وحدة العالم الواقعى فى طبقاته المتمايزة[1]

اذا كانت " القوانين المقولية " المجموعة الثالثة من المقولات الأساسية - إلى جانب مقولات الأنماط ومقولات التقابل، فانها من ناحية " أكثر أساسية " ومن ناحية أخرى "أقل أساسية" من المجموعتين الأخرتين. فهى أكثر أساسية من المجموعتين الأخرتين ذلك لأنه اذا كانت مادة المقولات النمطية ومقولات التقابل هى الوجود نفسه، بتحديدها للوجود تحديد' مباشرا، فان مادة " القوانين المقولية " هى المقولات - بما فى ذلك المقولات الأساسية - ببحثها لافى الوجود بصورة مباشرة ولكن فى العلاقات القائمة بين المقولات، من هنا يمكن القول أن " القوانين المقولية " تحدد الوجود تحديدا غير مباشر بتحديدها للعلاقات القائمة بين المقولات تلك التى تحدد الوجود تحديدا مباشر

ومن هنا أطلق عليها هارتمان " مبادىء المبادىء[2] ومن هنا لم يكن من الممكن - منهجيا- بحثها قبل بحث مادتها - المقولات الاساسية[3]

ولكن هارتمان - من ناحية أخرى - يعرف المقولات الأساسية بأنها تلك التى تنطبق على الوجود بأسره. لاتنطبق قوانين المقولات إلا على الوجود الواقعى فقط دون الوجود المثالى، من هنا - كانت " أقل أساسية " من المجموعتين السابقتين[4]

---

(1) AdrW, S. 173, 183
(2) Ibid, S. 376
(3) Ibid, S. 377
(4) Ibid, S. 379

تدخل القوانين المقولية اذن في ثلاث علاقات مقولية رئيسية. فهي من ناحية " مبادىء أساسية" تحدد الوجود الواقعي إلى جانب المجموعتين الأخرتين من المبادىء الأساسية – مقولات الأنماط ومقولات التقابل. ومن ناحية أخرى تحدد هي ذاتها مقولات التقابل من حيث أنها تختص بإظهار العلاقة القائمة بين مقولات التقابل والمقولات الخاصة بكل طبقة. ومن ناحية ثالثة تتحدد بالعكس بمقولات التقابل وذلك باندراجها – كمبادىء– تحت الزوج الأول من مقولات التقابل " المبدأ – الوجود العينى "

بهذه العلاقات الثلاث تتميز القوانين المقولية عن مجموعتى المبادىء الأساسية الأخرى وفى ذلك تكمن وحدتها الخارجية فى مقابل المبادىء الأساسية الأخرى[1]

القوانين المقولية لدى هارتمان أربعة قوانين، ينحل كل منها بدوره إلى أربعة قوانين فرعية، يشكل القانون الأول والثانى البعد الأفقى من حيث أنها تختص بالعلاقات الداخلية القائمة بين مقولات نفس الطبقة بينما يشكل القانون الثالث والرابع البعد الرأسى لاختصاصها بالعلاقات بين مقولات الطبقات المختلفة[2]

يمكن بادىء ذى بدء عرض صياغة ملخص لهذه القوانين ثم تتناول كلا منها بالتفصيل فيما بعد.

١ – قانون الانطباق Das Geltungsgesetz

ليست المقولات سوى مبادىء وجود، لاوجود لها منفصل عن الوجود العينى **Concretum** مثلما أنه لاوجود للوجود منفصلا عن المبادىء[3]

ينحل هذا القانون إلى أربعة قوانين فرعية.

---

[1] Oberer, Hariolf "Über die Einheit der kategorialen Gesetze" in "Kant Studien" 57. 1966, S. 290

[2] AdrW, S. 380

[3] Ibid, S. 381

أ– قانون المبدأ :

ليست المقولة سوى مبدأ، وجودها ينحصر فى كونها مبدأ، بخلاف هذا ليس لها وجود أخر، أو وظيفة أخرى أو تحديد أخر.

ب– قانون إنطباق الطبقات Schichtengeltung

تحدد المقولات – فى محيط انطباقها الخاص – طبقة الوجود المعينة الخاصة بها تحديدا دائما

ج– قانون الانتماء الطبقى Schichtenzugehörigkeit

لاتنطبق مقولات الطبقة المعينة التى تقوم بعملية التحديد بشكل دائم إلا على الوجود فى هذه الطبقة

د– قانون التحديد الطبقى .Schichtendetermination

لاتحدد مقولات الطبقة المعينة مادتها بشكل دائم فقط ولكن بصورة كلية أيضا[1]

٢– قانون الارتباط Kohârenz

لاتوجد المقولات بشكل منفرد ولكنها ترتبط دائما بطبقة مقولية معينة وتتحدد بها[2]

أ– قانون الترابط Verbundenheit

لاتحدد مقولات طبقة الوجود المعينة الوجود بشكل منفرد ولكنها تحدده معا فمقولات الطبقة المعينة تشكل معا وحدة تحديد واحدة، تتميز بطبيعة الحال مقولات الطبقة الواحدة عن بعضها إلا أنها تقوم بعملية التحديد كوحده واحده.

ب– قانون وحدة الطبقات **Schichteneinheit**

تشكل مقولات الطبقة الواحدة وحدة واحدة لاتنفصل. يكمن ارتباطها فى تداخلها وتماسكها معا من الداخل.

---

(1) Ibid, S. 382
(2) Ibid, S. 381

ج- قانون كلية الطبقات **Schichtenganzheit**

ليست وحدة الطبقة المقولية وحدة أعضاء ولكنها وحدة كلية واحدة لاتنقسم. للوحدة صفة القبلية على الأعضاء تقوم فى التحديد المتبادل لأعضائها.

د- قانون التضمن **Implikation**

تتضمن كل مقولة سائر مقولات نفس الطبقة، بمعنى أن جوهرها يتحدد بذاتها وبسائر المقولات المشتركة معها فى نفس للطبقة[١]

٣- قانون الطبقات المقولية.

تتضمن مقولات الطبقات العليا مقولات الطبقات الدنيا والعكس غير صحيح[٢]

أ- قانون الظهور مرة أخرى Wiederkehr

تظهر المقولات الدنيا مرة أخرى فى الطبقات العليا كعناصر مكونة للمقولات العليا يأخذ هذا الظهور المستمر للمقولات الدنيا فى الطبقات العليا صورة التغلغل فى الطبقات الأخيرة دون أن يحدث العكس. لايظهر المقولات الخاصة لطبقة عليا فى الطبقة التى تدنوها أبدا.

ب- قانون التغير Abwandlung

تأخذ العناصر المقولية الدنيا بظهورها فى الطبقات التى تعلوها أشكالا متغيرة بإستمرار دون أن تغير الأشكال المتعددة التى يظهر بها العنصر المقولى من طبقة لأخرى من جوهر هذا العنصر.

ج- قانون الجدة (من الشيء الجديد) Novum

ليست مقولات الطبقات العليا هى تلك الأشكال المتعددة الجديدة التى تأخذها المقولات الدنيا بظهورها وتغلغلها بإستمرار فى الطبقات العليا فقط، وان كانت تشكل عنصرا أساسيا فى تكوين المقولات العليا. لمقولات كل طبقة خصوصيتها وهى ما يسميها هارتمان " الجدة المقولية " والتى لايمكن اشتقاقها من مقولات الطبقة الدنيا وحدها ولامن الشكل الجديد الذى اتخذته فى الطبقة التى تعلوها، بل انها هى ما تحدد تغير أشكال المقولات الدنيا من طبقة لأخرى.

---

(1) Ibid, S. 394
(2) Ibid, S. 381

د– قانون المسافة بين الطبقات Schichtendistanz

لايوجد انتقال متصل من مقولات طبقة معينة إلى مقولات طبقة احرى[1]

٤– قانون الاعتماد Dependanz

تعتمد مقولات الطبقة العليا على المقولات الطبقة السفلى فى تكوينها[2]

أ– قانون القوة Stärke

تفترض المقولات العليا المقولات الدنيا ومن ثم فالمقولات الدنيا هى الأقوى والمقولات العليا الأضعف

ب– قانون المحايدة (الاستقلال) Indifferenz (Unabhängigkeit)

الطبقة الدنيا أساس الطبقة العليا ولكنها فى مواجهة الطبقة التى تعلوها – مستقلة عنها – تتحدد من أسفل ولا تتحدد من أعلى.

ج– قانون المادة Materie

تشكل مقولات الطبقة الأولى – الوجود غير العضوى – "مادة" الطبقة الثانية من حيث أن مقولات الطبقة الثانية تتشكل من مقولات الطبقة الأولى، بينما تشكل مقولات الطبقة الثالثة "أساس وجود" الطبقة الرابعة من حيث أن العلاقة بينهما علاقة **Superstructure "Überbauung"**

د– قانون الحرية Freiheit

اذا لم تكن مقولات الطبقة العليا تتحدد تماما بمقولات الطبقة الدنيا، وإنما تشكل مقولات الطبقة الدنيا بالأشكال الجديدة التى تظهر بها الطبقة التى تعلوها فقط أحد العناصر المكونة لمقولات الطبقة العليا وذلك فى مواجهة " الجدة " التى تميز بها مقولات الطبقة الخاصة، كانت مقولات الطبقة العليا مستقلة عن الطبقة التى تدنوها رغم اعتمادها عليها[3]

والأن إلى تفصيل القول

اذا بدأنا بالقانون الأول – قوانين الانطباق – فانه من السهل أن نلاحظ – كما يقول هارتمان نفسه – أنها تنتج عن أو تكمن فى المعنى الجوهرى للمقولة. ليست قوانين الانطباق سوى وصف لمعنى المقولة[4]

---

(1) Ibid, S. 432
(2) Ibid, S 381
(3) Ibid. SS 471 472
(4) Ibid. S 383

يختص القانون الأول " بوجود " المقولة والذى يعنى أنه لاوجود مستقل للمقولة ولكن وجودها دائما " من أجل" شيء تحدده هذه الصلة بين المقولة والشيء الذى توجد " من اجله " تعبر عن " انطباق " أو " تحديد " المقولة. جوهر المقولة يكمن فى تعلقها أو إرتباطها دائما بالوجود العينى. هذا هو ما يعبر عنه القانون الأول. ولكن فيم وأين يكمن هذا التعلق أو الارتباط، فهو مالايمكن تحديده ولاينص عليه القانون الأول، لايقرر إلا أن وجود المقولة يتعلق بالوجود العينى.

لوجود المقولة اذن طريقة وجود تكمن فى تعلقها بالوجود العينى، وجودها اذن ليس مستقلا رغم أنها تحدد – كمقولة – موجودات مستقلة(١)

إلا أنها من ناحية أخرى " تحدد " طبقة الوجود العينى الخاصة بها، اذن فهى مستقلة عنها من حيث اعتماد الوجود العينى عليها. فى هذين الجانبين يكمن جوهر المقولة.

لا يرى هارتمان أى تناقص فى أن جوهر المقولة يكمن فى استقلالها عن واعتمادها فى نفس الوقت على الوجود العينى إذ لايعنى استقلالها استقلالا تاما ولا اعتمادها على الوجود العينى اعتمادا كاملا(٢)

تشبه الصلة بين " المقولة " و"الوجود العينى" تقريبا نفس الصلة بين مقولتى " الكلى " و"الفردى" يتصف الوجود " الكلى " أنه وجود " واقعى " رغم أن الوجود الواقعى دائما وجود " فردى " إلا أن " واقعية " الوجود الكلى لاتكمن فى ذاتها وانما تكمن فى الحالات الفردية الواقعية، فواقعيته ليست واقعية مستقلة ولكنها كامنة فى الحالات الفردية. على هذا النحو يكمن وجود المقولة، لها وجود يستقل مثل كل وجود عن امكانية معرفته ولكنه لايستقل عن " مادة الوجود العينى " الذى تحدده(3)

يخص القانون الثانى من قوانين الأنطباق شكل وطريقة تحديد المقولات لميدان أنطباقها الخاص. تحدد المقولات طبقة الوجود العينى الخاصة بها تحديدا شاملا. لكل طبقة وجود مجموعة مقولات تحددها، تتحدد طبقة الوجود بالكامل بهذه المقولات. لاوجود داخل الطبقة المعينة لما لايتحدد بمقولات هذه الطبقة.

---

(1) Ibid, S. 384
(2) Ibid S. 385
(3) Ibid, S. 387

يرى هارتمان أن هذا القانون يمكن أن يتضح بمقارنة المقولات بالقيم والمعايير. للقيم والمعايير. مثل المقولات – طبيعة التحديد الكامل، إلا انها مع هذا لاتضمن إنطباقها بالكامل، فقيم الخير مثلا لاتمنع من وجود الشر فى العالم، فالقيم تختلف عن مقولات فى افتقادها لطبيعة الالزام بينما للمقولات طبيعة الالزام والضرورة[1] فهى تحدد مادتها بنفس الدقة والالزام التى تتصف بها مثلا قوانين الرياضة[2]

يحدد القانون الثالث ميدان انطباق المقولات . ليس انطباق المقولات إنطباقا عاما، ولكن لكل مجموعة مقولات أو لكل طبقة مقولية طبقة خاصة من الوجود تنطبق عليه، فالقانون الثالث يضع حدود انطباق المقولات. لايعنى هذا أن أنطباق المقولات يقتصر دائما على طبقة واحدة من طبقات الوجود وإلا لتعارض هذا مع جوهر المقولات العامة التى تنطبق على سائر الوجود ولكنه يعنى أن للمقولات دائما حدودا محددة تنطبق عليها فاذا كانت المقولات الأساسية تنطبق على سائر الوجود، فان هذا يعنى أن حدودها هى الوجود بأسره[3]

يتعلق القانون الرابع بجوهر التحديد المقولى. التحديد المقولى يعنى دائما تحديد ما هو عام ومستمر، فهو فى تحديده للوجود العينى لايحدد الحالات الخاصة فى فرديتها ولكنه يحدد ما هو أساسى فيها أى ما هو عام فيها. لايعنى هذا أن الحالات الخاصة لاتتحدد فى فرديتهاولكنه يعنى أن تحديد الحالات الفردية ليس تحديدا مقوليا.، فهناك إلى جانب التحديد المقولى أشكال أخرى من التحديد، فالحالات الفردية تتحدد من خلال قيامها فى علاقات واقعية، تختلف صور التحديد الواقعى عن التحديد المقولى فى أن الأولى تحدد ما هو خاص بينما تختص الأخيرة بما هو عام[4]

القانون الثانى : قانون الارتباط.*

القانون الثالث : قانون الطبقية المقولية.

كما يلاحظ مورجنسترن فإن للقانونين الثالث والرابع أهمية أكبر من أهمية القانون الأول والثانى[5] إذ أنها هى ما تبرر تركيب العالم الواقعى. فالعالم الواقعى

---

(1) Ibid, S. 388
(2) Ibid, S. 389
(3) Ibid, S. 389
(4) Ibid, S. 391

* تم شرح هذا القانون من قبل. راجع فقرة "العلاقة بين المقولات الأساسية" هذا الفصل.

(5) Morgenstern " N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie," S. 85

عالم واحد، لاتتعارض وحدته مع كونه ينقسم إلى طبقات أربع. هنا نلاحظ أن القوانين الفرعية للقانون الثالث ترتبط معا بطريقة يؤدى كل منها إلى الأخر[1]

يختص القانون الثالث بصفة عامة بعرض الصلة بين المقولات الأساسية والمقولات الخاصة للطبقات الأربع، فمن المعروف أن المقولات الأساسية ليست مقولات خاصة بطبقة بذاتها من طبقات الوجود ولكنها مقولات عامة لسائر الوجود - بما فى ذلك الوجود المثالى - لاموجود إلا ويتحدد بها، ومن ثم فأن لهذه المقولات من حيث أنها تنطبق على الوجود بأسره صفة الظهور مرة أخرى Wiederkehr فى سائر طبقات الوجود (القانون الاول). يعنى هارتمان بالظهور مرة أخرى أن المقولات المعينة متى ظهرت فى طبقة معينة فأنها تعود وتظهر فى الطبقات التى تعلوها، فالمقولات الأساسية أبسط المقولات من حيث التركيب والأكثر عمومية من حيث ميدان انطباقها والأقوى من حيث قوة إنطباقها. ينبع ظهورها فى سائر طبقات الوجود من أنها مفترضة فى سائر الطبقات التى تعلوها ومن ثم فهى تشكل الأساس الضرورى لسائر المقولات التى تعلوها. لاتوضح " المقولات الأساسية " وحدها قانون الظهور مرة أخرى. وإلا لكان هذا يعنى أن قانون الظهور مرة أخرى قانون عام ينطبق على سائر مقولات الوجود. ليس الأمر على هذا النحو، لمقولات الواقع - الزمان والعملية - أو الصيرورة - والحالة - صفة الظهور أيضا، إلا أنها لاتنطبق على الوجود بأسره ولكن على طبقات الوجود الأربع فقط، فالوجود الواقعى وانما وجود فى الزمان ، ففى الزمان تظهر النجوم ويولد الوجود العضوى وتظهر وتختفى المشاعر وتتعدد حالات المعرفة فى العلوم كما أن هناك عمليات غير عضوية وأخرى عضوية وثالثة نفسية وعمليات عقلية[2]

ينطبق هذا القانون - أخيرا - بشكل أضيق - على بعض المقولات الخاصة للطبقات الفردية "كالمكان"، فمقولة المكان هى احدى المقولات الخاصة للطبيعة غير العضوية، تفترضه سائر حوادث الحركة، كما أن للوجود العضوى أيضا بعدا مكانيا، من هنا تظهر مرة أخرى مقولة المكان فى طبقة الوجود العضوى، رغم أن "المكانية" فى الوجود العضوى لا تشكل نفس الأهمية التى لها الوجود الدينـاميكى. تتوقف مقولة "المكان" عن الظهور فيما بعد فى الطبقتين الأخرتين، ليس المكان مقولة من مقولات الوجود النفسى أو العقلى، و إن كان هناك فى الوعى ما يشبه

(1) Brelage, Manfred "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" om "Studium Generale", S. 301

(2) PdN, S. 59 AdrW, S. 439

المكان إلا أنه لا وجود للوعي في المكان. تضع مقولة المكان حدا فاصلا بين مقولتي الوجود غير العضوى و الوجود العضوى و مقولتي الوجود النفسي و العقلي[1] بوضعها هذا الحد فإنها تفسر اختلاف العلاقة القائمة بين المقولتين الأولى و الثانية – علاقة التشكيل – و بين المقولتين الثالثة و الرابعة überbauing. فإذا لم يكن وجود طبقة ما وجودا مكانيا فإنه من الطبيعي ألا يقبل من طبقة الوجود التي تدنوه عنصرا – مكانيا – يدخله كمادة في تكوينه و لكن يقبله فقط كأساس وجود [٢].

وعلى كل فكما يلاحظ مورجنسترن فإن دلالة هذا القانون تكمن في أنه يوضح الارتباط القائم بين طبقات المقولات الذى لولاه لما كان العالم الواقعي وحدة واحدة و لكن مجرد طبقات غير متجانسة لا صلة بينها[٣].

و لكن في ظهور المقولات الأساسية و بعض مقولات الوجود الدنيا كالزمان والصيرورة في سائر طبقات الوجود فإنها لا تظهر بنفس الشكل الذى هي عليه في الطبقات الدنيا و لكنها تأخذ دائما أشكالا متعددة تختلف من طبقة لأخرى (القانون الثاني). يوضح بريلاجا Brelage القانون الثاني بمثال من الزوج المقولي – التحديد و الاعتماد – ينص القانون العام للتحديد على أنه لا وجود في العالم على الإطلاق للمصادفة، فكل شيئ يرتبط بشروط معينة، لا يحدث إلا متى تحققت هذه الشروط تظهر هذه العلاقة الأساسية في سائر ميادين الوجود إلا أنها تأخذ في كل ميدان شكلا جديدا. تشكل الصور أو الأشكال الخاصة التي تظهر بها هذه العلاقة العناصر الهامة للطبقات المقولية، فعلى حين يأخذ التحديد في طبقة الوجود غير العضوى الأشكال التالية : "السلسلة العلية، التفاعل المتبادل، التحديد المركزى، التحديد الكلي" فإنها تأخذ في الوجود العضوى شكل" nexus organicus التحديد العضوى" الذى يعبر عن نفسه في الاتساق القائم بين وظائف الأعضاء بعضها ببعض، و في التحكم الذاتي للكل وفي إعادة البناء الذاتي للفرد. و لم تبحث بعد –وفقا لهارتمان – أشكال التحديد الخاصة للأفعال النفسية، بينما يأخذ "التحديد" في أعلى طبقات الوجود – الوجود العقلي – شكل التحديد النهائي بمراحله الثلاث : تحديد الغرض و اختيار الوسيلة ثم تحقيق هذا الغرض.[٤]

---

(1) AdrW S. 439

(2) Brelage "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" in " Studium Generale" S. 304

(3) Morgenstern "N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschafthlich orientierten Philosophie" S. 86

(4) Brelage "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" in " Studium Generale" S.

على هذا النحو اختلفت الأشكال التى ظهر بها الزوج المقولى الأساسى "التحديد و الاعتماد" من طبقة لأخرى لا تشكل الأشكال المتعددة التى تأخذها كل مقولة أساسية فى الطبقات المختلفة المقولات الخاصة لكل طبقة. نعم تدخل المقولات الأساسية بأشكالها المختلفة كعناصر أساسية فى محتوى تركيب المقولات الخاصة، إلا أن المقولات الخاصة بكل طبقة ليست هى مجرد مجموع أشكال المقولات الأساسية، و لا تشتق فقط من هذه المقولات الأساسية (القانون الثالث) للمقولات الخاصة بكل طبقة خصوصيتها، "شيئ جديد Novum" هى التى تحدد الأشكال التى تأخذها المقولات الأساسية من طبقة لأخرى، هذه الخصوصية هى ما تبرر إختلاف الأشكال التى تأخذها المقولات الأساسية من طبقة لأخرى، تشكل بالأضافة الى العناصر الأساسية التى تنتقل اليها من المقولات التى تدنوها و التى تدخل كعنصر أساسى فى تركيبها – المقولات الخاصة– لو لم تكن المقولات العليا سوى هذه المقولات الدنيا لكان من الممكن فهم سائر الطبقات إنطلاقا من المقولات الأساسية، ولأمكن فهم الوجود العضوى من مبادئ الوجود غير العضوى .... و هكذا[1].

يوضح هذه "الجدة Novum" أو الخصوصية المقولية التى تميز كل طبقة مقولية القانون الرابع الذى ينص على أن الأشكال من المقولات الدنيا الى الطبقات العليا ليست انتقالا متصلا (القانون الرابع) فهى تبرر تميز الطبقة العليا عن الطبقة الدنيا رغم اعتمادها عليها بتحديدها للأشكال التى تأخذها المقولات الدنيا فى الطبقة المعينة التى تعلوها، ففى ميدان الوجود الذى يسود فيه عمليات البناء و الهدم و التحكم الذاتى و إعادة البناء تختلف أشكال المقولات الأساسية – أشكال الوحدة و التقابل و التجانس و الاستمرارية و التحديد – عن أشكالها فى الميدان الذى تسود فيه العملية الفيزيقية و الجوهر و القوانين الرياضية[2]، يوضح اختلاف صور و أشكال المقولات الأساسية فى مجموعها فى طبقة معينة عن أشكالها فى طبقة أخرى الأستقلال أو البعد أو المسافة التى تفصل بين كل طبقة و أخرى و من ثم تبرر عدم إمكانية الانتقال المتصل من مقولات الطبقات الدنيا الى الطبقات العليا.

أراد هارتمان بهذا القانون أن يقف فى مواجهة سائر محاولات تطبيق مبدأ واحد متصل على الوجود بأسره، مثل فيثاغورس الذى أدرك أهمية العدد و

(1) AdrW, S. 456, 457
(2) New Ways, P. 80, 81

العلاقات الخارجية فأراد تطبيقها على الوجود بأكمله. يرى هارتمان – فى مقابل هذه الاتجاهات – أن لكل طبقة مبادئها الخاصة التى لا تنتقل بصورة متصلة الى سائر الطبقات الأخرى و من ثم تميزها عن غيرها، فقوانين الطبقات و بصفة خاصة قانونا الجدة المقولية و المسافة المقوليةتقف ضد كل محاولات رد مبادئ الوجود الى مبدأ واحد سواء أكان مبدأ ماديا، بيولوجيا أو سيكومنطقيا[١]

القانون الرابع : قانون الإعتماد المقولى

إذا كان القانون الثالث يصف العلاقة بين المقولات الأساسية و المقولات الخاصة فإن الدلالة الحقيقية للقانون الرابع تكمن فى وصف العلاقة بين المقولات الخاصة لطبقات الوجود الواقعى و هى علاقة الاعتماد و الأستعلال بين طبقات مقولات الوجود الخاصة فى تدرجها من أسفل لأعلى.

يمكن أن نوضح هذه العلاقة أولا من خلال العلاقة بين المقولات الأساسية و المقولات الخاصة.

تعتمد المقولات الخاصة – المقولات العليا – على المقولات الأساسية – المقولات الدنيا– من حيث أن الأخيرة مفترضة بصفة دائمة فى الاولى، ولكن المقولات الخاصة من جهة أخرى لا تشتق –كما ذكرنا– فقط من المقولات الأساسية، ومن ثم فهى مستقلة فى نفس الوقت عن المقولات الأساسية.

على هذا النحو تبحث قوانين الاعتماد المقولى علاقات الاعتماد والاستقلال بين المقولات الدنيا والمقولات العليا، وبين المقولات الخاصة للطبقات الأربع وبعضها فى ارتفاع بعضها عن البعض.

يمكن شرح القوانين الأربعة الفرعية فى ارتباطها ببعض على النحو التالى:

اذا كانت المقولات العامة – أو المقولات الدنيا بصفة عامة – مفترضة فى المقولات العليا، فالمقولات الدنيا دائما هى "الأقوى" القانون الأول، فالمقولات العليا تتضمن المقولات الدنيا دون أن يحدث العكس. هذا التضمن الأحادى يعنى أن المقولات الدنيا مقولات مستقلة عن المقولات العليا من حيث أنها لا تتطلب لوجودها المقولات العليا، من هنا تنبع قوتها [القانون الثانى] ولكن المقولات العليا من جهة اخرى لا تشتق فقط من المقولات الدنيا دون أن يشكل اعتمادها فى نفس

---

(1) Morgenstern "N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschafthlich orientierten Philosophie" S.88

الوقت على المقولات الدنيا اى تناقض (القانون الثالث) اذن فهى الاخرى تستقل- الى حد ما- عن المقولات الدنيا (القانون الرابع).

تنسحب هذه العلاقة ايضا على العلاقة بين الطبقات الخاصة من حيث ان طبقات المقولات لا تقف الى جانب بعضها البعض ولكنها ترتبط معا فى بناء طبقى رأسى.

هذه العلاقة - علاقة اعتماد واستقلال الطبقات الخاصة عن بعضها- هى ما تبرر تركيب العالم كعالم تحكمه وحدة مقولية واحدة وليس كعالم طبقات مستقلة.

فاذا كانت المقولات العليا هى الأضعف فان قوة المقولات الدنيا تكمن فى ان المقولات العليا فى ضمها المقولات الدنيا اليها لا يمكنها ان تلغى طريقة تحديد المقولات الدنيا، فالارتباط العلى الفيزيقى kausalnexus الذى يسود ميدان الوجود غير العضوى لا يمكن لأى طبقة اخرى عليا ان تلغيه، ومن هنا تنبع قوته واستقلاله المطلق عن سائر اشكال التحديد المقولى العليا، فالتحديد العضوى فى غياب طبيعة غير عضوية تسودها العلية غير ممكن، بل يقوم التحديد العضوى بتشكيل التحديد العلي- شكل تحديد مقولات الطبيعة غير العضوية- وضمه كعنصر يدخل فى تركيبه.هذا التشكيل ممكن من حيث ان علية الطبيعة عمياء لا تتجه نحو تحقيق غرض معين، من هنا أمكن تشكيلها. يفترض التحديد النهائى - شكل تحديد مقولات الوجود العقلى- أيضا علية الطبيعة، اذ فى وجود طبيعة يغيب عنها الارتباط العلى الدائم لما أمكن تحقيق أى غرض، اذ يتوقف تحقيق الغرض على تحديده وعلى الوسيلة المختارة لتحقيقه وهما المرحلتان السابقتان على مرحلة تحقيق الغرض. يكمن ضعف الطبقات العليا اذن فى عدم قدرتها على الغاء شكل تحديد الطبقة الدنيا و تكمن أيضا قوة الطبقة الدنيا ومحايدتها أو استقلالها أى وجودها بصرف النظر عن وجود أية طبقة تعلوها، ولكن الطبقة الدنيا لاتشكل بالنسبة للطبقة العليا سوى عنصر يدخل فى تركيبها سواء كان هذا العنصر "مادة" أو "اساس وجود" من هنا كان للطبقة العليا هى الأخرى استقلالها النسبى عن الطبقة الدنيا.[1]

يقف القانون الأول- وفقا لهارتمان ضد كل أشكال الغائية والتى يكمن خطؤها فى انها تجعل الطبقة العليا التى هى مقولة العقل دائما الطبقة الأقوى ومن

---

(1) AdrW, S. 472, 497

ثم فالميتافيزيقا الغائية" ميتافيزيقا من أعلى"، فرغم اتفاق الغائية مع هارتمان فى استقلال المبادئ العضوية الا أن خطاها يكمن مرة اخرى فى بحثها عن اساس هذه المبادئ فى الطبقة العليا.[1]

بينما يقف القانون الرابع- وفقا لهارتمان- ضد كل اشكال الرد، فالمادية تحاول رد مقولات الوجود العضوى الى مقولات المادة غير الحية، ويحاول الاتجاه البيولوجى أن يرد الوعى الى محض عمليات عضوية و من ثم يلغى على هذا النحو أى استقلال للوجود النفسى أو العقلى بينما يحاول أخيرا الاتجاه السيكولوجى أن يرد الوجود العقلى الى عمليات نفسية[2] .

على هذا النحو يرى هارتمان أنه بالقوانين المقولية - الثالث و الرابع بصفة خاصة - قد استطاع أن يقدم تفسيرا جديدا لوحدة العالم يتجنب به الأخطاء التى وقعت فيها كل أشكال الواحدية. لا تتناقض وحدة العالم - وفقا لهارتمان - مع عدم تجانس الطبقات - و هو ما اتضح بالقانون الرابع - فرغم اعتماد الطبقات على بعضها، فإن للطبقات العليا دائما استقلالها بخصائصها التى تميزها عن الطبقات الدنيا. فالعالم الواقعى لا يحكمه مبدأ الاتصال وحده ولكن مبدأى الاتصال و الانفصال معا، فبتصور الأستقلال - استقلال كل طبقة - يأمل هارتمان أن يكون قد تجنب كل أشكال الرد الأحادى و حفظ للعالم فى نفس الوقت وحدته[3] .

---

[1] Morgenstern "N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschafthlich orientierten Philosophie" S. 90

[2] Ibid, S. 93

[3] Smith, John "Hartmanns New Ontology" in " The review of Metaphysics" Vol. VII Sep. 53 - June 54. AMS company, New York, PP. 592 - 594

مناقشة و تعليق:

يركز الباحث هنا فى خاتمة هذا الفصل على نقطتين رئيسيتين يرى أن هارتمان لم ينجح فى اظهارهما.

١- ما طريقة وجود المقولات ؟

لقد رفض هارتمان هوية "المقولات" و "التصورات" . ليست المقولات تصورات و لكنها تركيبات أبدية أزلية، لا يبرهن على هذا الوجود سوى المحاولات المستمرة للتعبير عنها من خلال تصورات و ذلك على مدار التطور التاريخى للفلسفة[1] ليست المقولات إذن من خلق الفكر و لكنها توجد وجودا مستقلا عنه و إن لم يكن مستقلا عن الموجودات، فالمقولات من حيث أنها مبادئ الموجودات فهى كامنة فيها بالضرورة[٢] .

هنا يثور التساؤل : ما طريق وجودها إذن كمقولات توجد وجودا مستقلا عن العقل ؟

لدى هارتمان هناك طريقتان للوجود : وجود واقعى ووجود مثالى. هل توجد المقولات وجودا واقعيا أم وجودا مثاليا ؟ لقد رفض هارتمان بنفسه هوية المقولات و الوجود المثالى، لا توجد المقولات إذن وجودا مثاليا[٣] لم يتبق إذن سوى أنها توجد وجودا واقعيا، يرفض Brelage القول أن مقولات هارتمان مقولات واقعية لسبب بسيط وهى أنها – كما يحددها هارتمان بنفسه – ليست موجودات زمانية أو مكانية[٤] .

هل يمكن حل هذه المعضلة بالقول أن مقولات الواقع – من حيث أنها توجد وجودا كامنا فى الواقع – مقولات واقعية، و مقولات الوجود المثالى –من حيث أنها توجد فى الوجود المثالى مقولات مثالية.

لم يقدم هذا الفرض حلا لهذه المشكلة، إذ ستتبقى لدينا المقولات الأساسية، تلك التى تنطبق وفقا لهارتمان على ميدانى الوجود الواقعى و المثالى على حد سواء، هل يصح عندئذ أن نقول أنها توجد وجودا واقعيا و مثاليا فى نفس الوقت.

---

(1) AdrW, S. 103 , PMC, Tome I P. 346
(2) AdrW, S. 102, 103, PMC, Tome I P. 341
(3) AdrW, S. 40
(4) Brelage "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" in " Studium Generale" S.298

على هذا النحو نجد أن هارتمان بنسبه وجود قائم للمقولات مستقل عن العقل لينفى عنها صفة أنها تصورات من عمل العقل قد وقع فى مشكلة أخرى لم يستطع حلها.

٢- المقولات الأساسية – وفقا لهارتمان مقولات تنطبق على الوجود بأسره – الوجود الواقعى والمثالى. يرى الباحث أن هارتمان لم ينجح فى تطبيق هذه الفكرة على سائر المقولات الأساسية فإذا عدنا الى مقولة "الصراع" نجد أنه يذكر صراحة أنه لا وجود لمقولة الصراع فى الوجود المثالى، لا وجود لها سوى فى الوجود الواقعى[1] هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا عدنا الى النص الذى يذكره بشأن مقولات الكم والذى يقول فيه "تسود مقولات الكم طبقة الواقع الدنيا و تلعب دورا ثانويا فى الميدان العضوى، ويختفى التركيب الرياضى فى الأتجاه لأعلى[2] كان فى ذلك مثال آخر على إختفاء مقولات الكم من طبقات الوجود الواقعى العليا. و إذا كان يمكن الرد على ذلك بأن هارتمان قد ذكر صراحة أن الكم يسود الواقع فى كليته و أنه ليس من الضرورى للكم أن يكون كما رياضيا، فالكم الرياضى لا وجود له إلا فى طبقة الوجود غير العضوى، فإنه يبقى أن هارتمان لم يوضح لنا كيف يمكن للكم ألا يكون كما رياضيا.

من هذين المثالين يجد الباحث أن هارتمان لم ينجح فى جعل سائر المقولات الأساسية تنطبق على الوجود بأسره، فلقد اختفت فى المثال الأول مقولة "الصراع" من الوجود المثالى و اختفت فى المثال الثانى مقولات الكم من طبقات الوجود الواقعى العليا.

نفس الأمر فيما يتعلق بقوانين المقولات. قوانين المقولات – وفقا لهارتمان – قوانين عامة أى تنطبق على سائر مقولات الوجود. لم يفلح هارتمان فى جعل قانون "الظهور مرة أخرى Wiederkehr" و لا قانون "المادة" قانونا عاما لسائر المقولات.

ظهور المقولات الدنيا مرة أخرى فى الطبقات التى تعلوها ليس قانونا عاما ينطبق على سائر المقولات بنفس الصورة، فإذا كانت المقولات الأساسية تظهر فى سائر طبقات الوجود الواقعى مرة أخرى بصورة مختلفة، فإن هناك من المقولات ما لا يصعد الى آخر الطبقات العليا و لكنه يتوقف عن الظهور عند حد معين كمقولة

---

(1) AdrW, S. 293
(2) Ibid, S. 356

"المكان" التى لا تظهر إلا فى طبقتى الوجود غير العضوى و الوجود العضوى . ليس قانون "الظهور مرة أخرى" إذن قانونا عاما.

أما بخصوص قانون "المادة" فإنه أيضا كما رأينا لا يحدد فقط سوى العلاقة بين مقولات الطبقتين الأولى و الثانية حيث تشكل مقولات الوجود غير العضوى "مادة" مقولات الوجود العضوى فإذا أتجهنا لأعلى لم تعد مقولات الطبقة الدنيا "مادة" لمقولات الطبقة التى تعلوها ولكنها فقط "أساس وجود".

نتائج البحث

نتائج البحث

والآن إلى سؤالنا الذى صدرنا به بحثنا :

هل إستطاع هارتمان أن يعيد للفلسفة مبحثها الأصيل -الأنطولوجيا- وأن يقيمها أنطولوجيا غير ميتافيزيقية، إنطلاقا من أسس علمية، أو موجهة توجيها علميا تراعى نتائج العلم ولا تستخدم المنهج العلمى البنائى التركيبى فى بحث الوجود.

يضع الباحث ردا على هذا التساؤل النتائج الآتية :

(١) حين رفض كانط الميتافيزيقا التأملية -ميتافيزيقا الله والعالم والروح- قصر الفلسفة على نظرية المعرفة، لم تعد الفلسفة الأولى موضوعا للفلسفة. موضوع الفلسفة قاصر فقط على شروط إمكانية الخبرة وهو ما عده بعض مؤرخى الفلسفة خطوة إلى الأمام حققتها الفلسفة[1].

ما هكذا فعل هارتمان، لقد إتفق مع كانط على رفض الميتافيزيقا التأملية، إلا أنه مع هذا لم يقصر الفلسفة على نظرية المعرفة،فمازالت الأنطولوجيا مبحثا أصيلا للفلسفة وإن كانت أنطولوجيا تستبعد المسائل الميتافيزيقية التأملية وهو ما يمكن أن يتضح بمراجعة سريعة لمحتويات هذا المبحث.

إشتمل المبحث الأنطولوجى إلى جانب تحديد المعنى العام للوجود على موضوعات "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" وهو مبحث التمييز بين الوجود والماهية، أو بين ما يسميهما "لحظتى الوجود"، ثم التمييز بين "طريقتى الوجود" أى بين الوجود الواقعى والمثالى وهو التمييز الذى يتحدد بصورة نهائية بدراسة القوانين النمطية لكل منها -أى لكل من الوجود الواقعى والوجود المثالى- وأخيرا تناول هذا المبحث مقولات الوجود العام أى تلك التى تنطبق على الوجود بأسره، ثم المقولات الخاصة بكل طبقة من طبقات الواقع على حدة.

من هذه المراجعة السريعة لما تناوله مبحث الأنطولوجيا لدى هارتمان يخلص الباحث إلى النتيجة الأولى وهى أن موضوع الفلسفة لدى هارتمان ليس

---

(1) Nelson, Leonard "Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie", Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973 P.84

قاصرا على نظرية المعرفة وإنما الأنطولوجيا -كمبحث الوجود من حيث هو وجود- موضوع الفلسفة الأصيل.

(٢) بدأ هارتمان بداية أرسطو حين جعل -الوجود من حيث هو وجود- موضوع الأنطولوجيا، إلا أن هذا لا ينفى أن أنطولوجيا هارتمان تختلف بالضرورة عن أرسطو والعصور الوسطى وهو ما يتضح من إختلاف الموضوعات التى يحويها مبحث كل منهما على ناحية ومن خلوأنطولوجيا هارتمان من المباحث الميتافيزيقية-الله والخلود - من ناحية أخرى والتى شكلت لدى ارسطو جزءا لايتجزأ من الأنطولوجيا وظلت على هذا النحو فى انطولوجيا العصور الوسطى .

(٣) أنطولوجيا هارتمان أنطولوجيا تحليلية، لا أنطولوجيا بنائية دجماطيقية . وفى ذلك برهان آخر على أنها لم تكن أنطولوجياميتافيزيقية ،أو على تجردها من المباحث الميتافيزيقية فلقد رأينا أن هارتمان حين أراد أن يقدم لنا نظرية للوجود لم يبدأ بالبحث فى مبادئ الوجود -وإن كان قد رأى أن هذا المبحث يشكل المحتوى الحقيقى لمبحث الأنطولوجيا- أى لم يبدأ بوضع مبادئ أو مسلمات للوجود ثم شيد إنطلاقا من هذه المبادئ بطريقة قبلية بناء أنطولوجيا، ولكنه نحى منحى العلوم فى الوصول إلى قوانينها فكما تصل العلوم الى صياغة قوانينها من بحثها للوجود وملاحظتها للواقع، فكذلك فعل هارتمان، لقد بدأ بالبحث فى الوجود الواقعى كما تقدمه لنا المعرفة العلمية إعتقادا منه أن هذا هو المنهج العلمى الوحيد والصحيح إلى مبادئ الوجود إذ لا وجود لهذه المبادئ سوى فى الوجود نفسه، الوصول إليها ومعرفتها لن يكون إلا بتحليل الوجود ذاته، فكان أن وصل إلى طبقية البناء المقولى إعتمادا على طبقية الوجود الواقعى، إذ الوجود دائما على نحو ما وفقا لشكل بنائى المقولى، أى أنه قد وصل إلى مبادئ الوجود بناء على أسس علمية. وبصرف النظر عن أن هارتمان يجد فى العلوم برهانه على أن الوجود ذو شكل طبقى تعتمد فيه وتشكل فى نفس الوقت الطبقة العليا على الطبقة الدنيا، فإن ما يهمنا هو تبرير دعوانا بأن ما قدمه هارتمان لم يكن بناء أنطولوجى تركيبيا وإنما قدم أنطولوجيا تحليلية تراعى نتائج ومنهج العلم. وتجعل من مبحث المقولات مبحثا فرضيا مثله فى ذلك مثل سائر مباحث العلوم لا يمكن التأكد من نتائجه على وجه اليقين.

(٤) لا يتضح الإتجاه العلمى فى أنطولوجيا هارتمان فى منهج الأنطولوجيا فحسب وإنما يتضح أيضا فى محتوى موضوعاتها، فإلى جانب فكرة طبقية الوجود التى وجد أساسها لدى العلوم، هناك أمثلة أخرى كثيرة نذكر منها المثال التالى:

فى عدم إقرار هارتمان بمقولة الإتصال وحدها كمقولة تحكم الوجود، ولكن "الإتصال" و"الإنفصال" معا يحكمان الوجود، إتفاق مع آخر نتائج العلم، فلقد أظهرت نظرية الكم "الكوانتم" أن حوادث الطبيعة ليست متصلة ولكنها متقطعة، فإفتراض –اللانهائية فى الصغر– فى الزمان والمكان –إفتراض نيوتن وليبنتز– أثبتت نظرية الكوانتم خطأه وأبدلته بكميات صغيرة جدا أيضا ولكنها متناهية[1] .

(٥) إذا كانت الأنطولوجيا كما رأينا قد شكلت إهتمام هارتمان الأساسى فى الفلسفة، فقد يؤدى هذا إلى الإعتقاد بأنه يبحث مع "مارتن هيدجر" مشكلة واحدة[*] . لم يتفق هارتمان مع هيدجر على موضوع الأنطولوجيا، للأنطولوجيا –لدى هيدجر– موضوع آخر، فالأنطولوجيا –وفقا له– تقوم أساسا على التمييز بين الوجود والأشياء فى الوجود، ومتى تم لها هذا التمييز فإنها يجب أن تركز بحثها على مشكلة الوجود وليس على الأشياء فى الوجود، الخطأ الأساس الذى وقعت فيه سائر الميتافيزيقيات –وفقا لهيدجر– هو إهمالها هذا التمييز، والذى يشترك هارتمان –كما يرى هيدجر– معهم فيه، وإن كان خطؤه بالمقارنة بالفلسفات الأخرى أدنى من خطأ غيره لبحثه التركيبات العامة والمقولات الأساسية للوجود[2] .

يرى الباحث أن هذا الذى إعتبره هيدجر مجرد تقليل من خطأ إرتكبه غيره، رآه غيره أعظم خدمة قدمها هارتمان للفلسفة الحديثة. يقول "زونجن" : "أن تبحث أنطولوجيا هارتمان المقولات من حيث محتوى الوجود، لا من حيث تركيباتها المنطقية كما كانت مقولات أرسطو مثلا تبحث، فإن هذه هى أعظم خدمة قدمها هارتمان للفلسفة الحديثة"[3] .

---

(1) Storig, Hans "Weltgeschichte der Wissenschaft, Weltbild Verlag, Augsburg, 1992 P. 317,318.

(*) يعتبر Morgenstern هيدجر وهارتمان المؤسسين الجدد للأنطولوجيا فى الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين.

Morgenstern, "Nicolai Hartmann, Grundlinien einer Wissenschaftlish Orienticrten Philosophie" S.9

(2) Spiegelberg, Herbert "The Phenomenological Movement" Vol - I P. 364.

(3) Sohngen Goottlieb "Sein und Gegenstand". Munster 1930 P.40

(٦) لا يشكل العلم أساس الأنطولوجيا فقط ولكنه أساس نظرية المعرفة أيضا وهو ما يتضح بشكل واضح فى إحتكام هارتمان للظواهر. تحليل ظاهرة المعرفة هو ما يكشف لنا طبيعة العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع فى أنها علاقة مفارقة بين قطبين لكل منهما وجود فى ذاته "هذه العلاقة بين الذات والموضوع كقطبين مفارقين ذات أساس علمى هو نظرية النسبية الخاصة ١٩٠٥. لأينشتين التى أثبتت إرتباط ما يشاهده الإنسان فى لحظات معينة ومكان محدد إرتباطا وثيقا بحركة المشاهد نفسه هادمة بذلك مبدأ الزمان والمكان المطلقين. لنيوتن وأدت بالتالى إلى الفصل الصارم للذات عن الموضوع"[١].

ومن ثم فإذا كان هارتمان قد إستطاع أن يخلص الأنطولوجيا من الميتافيزيقا، فإنه لم يستطع ذلك فى نظرية المعرفة، فنظرية المعرفة تتضمن الميتافيزيقا ولكنها ليست الميتافيزيقا التأملية التى يؤسسها الفلاسفة من برج عاجى ولكنها الميتافيزيقا الحتمية التى لم تعد القطب المقابل للعلم بقدر ماهى الميتافيزيقا التى يبررها العلم ذاته فى إقراره بمبدأ التفنيد، ان المراجعة المستمرة والمتوالية والتصحيح الدائم لفروض ونتائج العلم وهو ما ظهر فى إقرار هارتمان بتقدم وإستمرارية العلم ومن ثم بلانهائية المعرفة، أو ما يسميه "باللامعقول".

فى ذلك أيضا يأتى إتفاقه مع العلوم "التى لا تقدم نظرة للعالم وقوانينه على حقيقتها وإنما يبقى دائما قدر من اللامعقول، فهى تضع عالم الموضوعات الواقعية فى نسق من صنعها، يبقى دائما إلى جانبها قدر من اللامعقول لا تمسه"[2].

(٧) لقد إستخدم هارتمان المنهج الفينومينولوجى، إلا أنه فى إستخدامه قد أظهر فهما يختلف به عن غيره من فلاسفة الفينومينولوجيا الآخرين، فالوصف الفينومينولوجى كما رأينا لم يشكل لدى هارتمان كل الفلسفة، ولكنه نقطة البداية الضرورية أو الشرط الضرورى وإن لم يكن الكافى للفلسفة، "فالفينومينولوجيا لدى هارتمان تقف عند حدود الوصف الأولى لسائر المعطيات والذى ينتج عنه ظهور المشكلات ومن ثم محاولة تقديم حل لها. الفينومينولوجيا لدى هارتمان إذن ليست سوى أداة منهجية للفلسفة تقف فى وصفها موقفا محايدا بين الواقعية والمثالية وهو ما يظهر بصورة واضحة أنه يخالف فهم فلاسفة الفينومينولوجيا

---

(١) د. السيد نصر "المواجهات الكبرى والإستجابات المنقوصة" مجلة القاهرة، مارس ١٩٩٤.

(2) Krampf, Wilhelm "Studien zur Philosophie und Methodologie des Kausalpinzips "Kant Studien" 1936, P.68.

لها مـن حيث إرتباطها دائمـا بالمثالية .. كفلسفة للكمون، بل لو لم يختلف هارتمان عن فلاسفة الفينومينولوجيا الأخرين -لما وجد طريقه أبدا إلى الفعلية الواقعية كما يلاحظ "هانز أندريه"، فلم تكن فلسفة هارتمان بحثا فى الجواهر أو إنطلاقا من الكليات وإنما هى بحث فى فعلية الوجود الواقعى وعلاقاته[1].

يـرى البـاحث إضافـة إلـى ذلـك أن هارتمـان فـى إسـتخدامه للمنهـج الفينومينولوجى كان على وعى بإختلافه عن غيره من فلاسفة الفينومينولوجيا وهو ما يمكن أن يظهر فى اللوم الذى ألقاه عليهم، إذ أنهم -وفقا لـه- يوحدون بين ظواهر الأشياء والأشياء فى ذاتها بينما يرى هارتمان أن الظواهر تتميز بالضرورة عن الأشياء فى ذاتها.

(٨) إذا كان بحثنا يقتصر على دراسة فلسفة هارتمان النظرية -الوجود ونظرية المعرفة- فإن هذا لا يمنع من الإشارة إلـى أن هارتمـان قد قدم نسقا متكاملا عالج به وفيه شتى مجـالات الفلسفة، فحدود إسـهامات هارتمـان تمتد لتشمل أيضا الأخلاق والجمال . هـذه الشموليه التىاتصفت بها فلسفته تجعل منها نسقا متكاملا وتجعل منه فيلسوفا متميزا فى القرن العشرين.

لا نعنى بها أن هارتمان كان حريصا على بنـاء نسق فلسفى متكـامل كمـا كان يفعل الفلاسفه القدماء ،فهو نفسه يرى أن زمن بنـاء الانسـاق الفلسـفيه قد ولـى وإنتهى وإنما نعنى أنه لم يأت عام ١٩٥٠ وهو العام الذى توفـى فيـه إلا وكـان قد خاض فى شتى موضوعات الفلسفة.

وإذا كانت تغطية هارتمان لموضوعات وميادين الفلسفة بأسرها مما يحمد له، فالمسألة لم تكن بالنسبة له فقط "كم" وإنما "كم" و "كيف"، فغـزارة إسـهاماته لم تكن على حساب العمق أو الوضوح، بل كان يتناول كل مسألة بالتحليل والشرح الواضح ساعده على ذلك أسلوبه الرشيق وبسـاطة العـرض، وعباراتـه القصيرة الواضحـة والتى كانت تظهر من ورائها خلفية معرفية -فلسفية وعلمية- عميقة.

---

(1) Andre, Hans "Urbild und Ursache in der Biologie", Munchen 1931, P.195.

وإنتهى وإنما نعنى أنه لم يأت عام ١٩٥٠ وهو العام الذى توفى فيه إلا وكان قد خاض فى شتى موضوعات الفلسفة.

وإذا كانت تغطية هارتمان لموضوعات وميادين الفلسفة بأسرها مما يحمد له، فالمسألة لم تكن بالنسبة له فقط "كم" وإنما "كم" و "كيف"، فغزارة إسهاماته لم تكن على حساب العمق أو الوضوح، بل كان يتناول كل مسألة بالتحليل والشرح الواضح ساعده على ذلك أسلوبه الرشيق وبساطة العرض، وعباراته القصيرة الواضحة والتى كانت تظهر من ورائها خلفية معرفية -فلسفية وعلمية- عميقة.

أولا: المراجع العربية

(١) إمام عبد الفتاح إمام – المنهج الجدلى عند هيجل – دار المعارف – الطبعة الثانية ١٩٨٥.

(٢) أفلاطون – محاورة فيدون – ترجمة وتعليق على سامى النشار، عباس الشربينى – دار المعارف ١٩٦٥.

(٣) أفلوطين – التساعية الرابعة – ترجمة ودراسة فؤاد زكريا – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٧٨.

(٤) ثابت الفندى – أصول المنطق الرياضى – دار المعرفة الجامعية – ١٩٨٧.

(٥) زكريا إبراهيم – كانط أو الفلسفة النقدية – مكتبة مصر – الطبعة الثانية – ١٩٧٢.

(٦) زكى نجيب محمود، أحمد أمين – قصة الفلسفة اليونانية.

(٧) عبد الرحمن بدوى – شلنج – المثالية الألمانية – دار الكتب المصرية – الطبعة الثانية ١٩٣٥.

(٨) عبد الرحمن بدوى – إمانويل كانط – وكالة المطبوعات – الكويت – الطبعة الأولى ١٩٧٧.

(٩) عبد المنعم الحنفى – المعجم الفلسفى – الدار الشرقية – الطبعة الأولى ١٩٩٠.

(١٠) عثمان أمين – ديكارت – مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الثالثة ١٩٥٣.

(١١) عثمان أمين – شخصيات ومذاهب فلسفية – الشركة المصرية للطباعة والنشر – القاهرة –١٩٧٢.

(١٢) على عبد المعطى محمد – ليبنتز – دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠.

(١٣) على عبد المعطى محمد – تيارات فلسفية حديثة – دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤.

(١٤) على عبد المعطى محمد – تيارات فلسفية معاصرة – دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤.

(١٥) محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى – الجزء الأول – دار الجامعات المصرية – الطبعة الخامسة ١٩٧٣.

(١٦) محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى – الجزء الثانى – دار المعرفة الجامعية –١٩٨٧.

(١٧) محمود أمين العالم "فلسفة المصادفة" دار المعارف ١٩٧٠.

(١٨) محمود رجب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" دار المعارف. الطبعة الثانية ١٩٨٦.

(١٩) محمود فهمى زيدان "كانط" دار المعارف – الطبعة الثالثة ١٩٧٩.

(٢٠) وولف. أ. "فلسفة المحدثين والمعاصرين" ترجمة أبو العلا عفيفى – لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(٢١) يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" – دار القلم – بيروت – لبنان – الطبعة الثالثة.

References

1-Hartmann's Works

Adrw Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorielehre (1940), 3. Aufl. Berlin 1964

E Ethik(1926), 4. Aufl. Berlin, 1962

GdO Grundlegung der Ontologie (1935), 4. Aufl. Berlin, 1965

I Kleinere Schriften, Band 1, Berlin(1955)

MuW Möglichkeit und Wirklichkeit (1938), 3. Aufl. Berlin, 1966

New Ways New Ways of Ontology,(1940), trans. by: R.C.Kühn,1953

PdgS Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften (1933), 2.Aufl. Berlin,1949

PdN Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre (1950) 1.Aufl.

PMC Les Principes d'une Metaphysique de la Connaissance. Traduction de "Raymond Vancourt"

TD Teleologisches Denken (1951), 2.Aufl. Berlin, 1966

Other References

Abagnano, Nicola "Psychologism", in *Encyclopedia of Philosophy* Vol.6 , PP.520-521.

Acton, H.B. "Idealism", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol.4, PP. 110-118

Adams, Marilyn McCord , *William Ockham* Vol. 1 University of Notre Dame Press, 1987

Adamson, Robert *The development of Greek Philosophy* William Blackwood & Sons. Edinburgh& London 1908

Alston, William& NahKnikian George (ed.) *Readings in the twentieth Century* The Free Press of Glencoe, Macmillan, London.

Aristotle , *Metaphysics* vii, trans. by: Tredennick, Hugh , in *Greek Philosophy* , ed. by E. Regshald, 2nd ed: The Free Press, New York 1985

Barnes, Jonathan *The Ontological Argument* Macmillan, St. Martins Press, 1972

Baumann, Willibad *Das Problem der Finalität im Organischen bei N.H* Meisenheim/ Glan 1955

Beck, Lewis " Neo-Kantianism " in : *Encyclopedia of Philosophy* ,Vol. 5 PP. 468-473

Benn, Alfred William *The Greek Philosophers* ,Vol. 1 ,Kegan Paul, London, 1882

Berkeley, " Treatise concerning Principles of Human Knowledge", ed. by Lewis Beck, in: *18th Century Philosophy*, Paul Edwards& Richard Popkin

Brelage, Manfred "Die Schichtenlehre N. Hartmanns " in: *Studium Generale* ,1956, PP.297-306

Birault, Henry *Heideggar et l' experience de la pensee* ,Gallimard, 1978

Bochenski, I.M. *Europäische Philosophie der Gegenwart* , Francke Verlag, 2. Aufl. 1951

Cohen, Morris *An Introduction to Logic and scientific Method*, Routledge & Kegan Paul, Ltd, London, 1966

------------- "Possibility in History" in *vii Congress of Philosophy*, Oxford University Press, 1930, PP.19-23

Copleston, F. *A History of Philosophy. Kant* Vol. 6 Image books , Garden City, New York, 1960

————— *A History of Philosophy.* Vol 5 A devision of Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York 1964

Daukas, Nancy " Scepticism and the Framework-Relativity of Enquiry" in: *Ratio*,Dec. 94 PP.100-110

Descartes,R. *Philosophical Essays, Rules for the direction of the Mind.*,trans. by: Bobbs-Merrill, Educational Publishing. Indiana, 11th printing, 1978

Enders, Josef "Der Schichtengedanke bei N. Hartmann", in: *Divus Thomas*, 1947, PP. 84-96

Erdmann, Johann Eduard " A History if Philosophy", trans. by : Hough, Williston, Vol.iii. *German Philosophy since Hegel*, George Allen& Unwin Ltd. 1921

Eisler, Rudolf " Stetigkeit", in: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* ,Mittler& Sohn, Berlin 1930

Flach, Werner& Holzey Helmut, *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus* , Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1980

Fleischer, Helmut, *N. H.s Ontologie des idealen Seins*,Dissertation, Universität Erlangen-Nürnberg,1954

Gardiner, Patrick, *Nineteenth Century Philosophy*,The Free Press, Macmillan,1969

Gloy, Karen , *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*,Königshausen& Neumann,1990

Groos,Karl, "N. H.s Lehre vom objektivierten und objektiven Geist " in: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, 1937, PP. 266-285

Guggenberger, Alois , *Der Menschengeist und das Sein* ,Erich wewel Verlag, Krailling vor München, 1942

Hartmann, Max, "Prozeß und Gesetz in Physik und Biologie" in: *Philosophia Naturalis*, 1952,PP 277-292

Held, Klaus , *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl.*, Martinus Nijhoff,1966

Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie, ii. Teil 6.* Aufl., Freiburg 1963

Hirst, "Realism" , in : *Encyclopedia of Philosophy* , Vol.7 PP.77-83

Höffe, Otfried,(Hg.) *Klassiker der Philosophie.* , Verlag C.H. Beck, München , 1981

Höfert, Hans-Joachim , " N. H.s Ontologie und die Naturphilosophie ", in: *Philosophia Naturalis*, 1950,PP 36-55

—————," Kategorialanalyse und physicalische Grundlagenforschung", in: *N.H. Der Denker und sein Werk*,herausgeg. von Heimsoeth / Heiß, Göttingen 1952

Hoffmeister, Johannes, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* .Verlag von Felix Meiner-Hamburg, 1955

Hossfeld, Paul "N. H.s Kategorie des Naturprozesses " in : *Philosophia Naturalis* ,1960/61 PP.377-390

—————,"Die Kategorie der Deszendenz bei N. H. " in : *Philosophia Naturalis*, 1967/68 PP. 332-342.

—————,"Atom und Molekül innerhalb der Seinslehren von N. H. und A. N. Whitehead" in: *Philosophia Naturalis*, 1970, PP.345-356

Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977

—————, *the Idea of Phenomenology,* in " 20th Century Philosophy" ed. by William Alston & others. The Free Press of Glencoe, 1963.

Hügli, Anton & Lübcke Paul, (H.g), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Band 1 1992

Kant, I , *Critique of Pure Reason* ,trans. by : Smith , Norman Kamp , London, Macmillan& Co.

Ltd. New York. 1964
Kanthack, Katharina, *N. H. und das Ende der Ontologie*, Walter de Gruyer & Co. Berlin 1962

Kaufmann, Matthias, *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei William von Ockham*, E. J. Brill. Leiden. New York, Köln 1994
König, Edmund, *Kant und die Naturwissenschaft*, Braunschweig, 1907
Körner, S., *Kant*, a Pelican book. 1st published 1955
———, *The Philosophy of Mathematics*, Hutchinson University Library, London 1960
———, "Continuity", in : *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. ii PP. 205-207
Laas, Ernst, *Kants Analogien der Erfahrung*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1876
Lalande, Andre, " Substrat " in : *Vocabulaire de la Philosophie*, Universitaire de France, Paris 1960
Leibniz, *Selections*, ed. by Philip P. Weiner, Charles Scribner's Sons, New York 1951

Levin, David, M. " Husserl's notion of self-evidence ", in : *Phenomenology & philosophical understanding*, ed. by, Edo Pivcevic.
Lichter, Werner, *Die Kategorialanalyse der Kausaldetermination. Eine kritische Untersuchung zur Ontologie N. H.s*, Bonn 1964
Lüscher, E., *Moderne Phisik*, 3. aufl. München 1987
MacIntyre, Alasdair, " Essence and Existence " in : *Encyclopedia of Philosophy* PP. 59-61
Marias, Julian, *History of Philosophy*, trans. from Spanish by : Stanley Appelbaum & Clarence Strawbridge, Dover Publications, Inc. New York 1976
Mates Benson, " Leibniz on possible Worlds ", in : *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, ed. by Harry Frankfurt, University of Notre Dame Press, London 1976
Morgenstern, Martin, *N. H. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, Francke Verlag, 1992
Mourant, John, *Formal Logic*, The Macmillan Company, New York, Collier, Ltd. London
Norman, Kretzmann, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982
Oberer, Hariolf, " Über die Einheit der kategorialen Gesetze ", in : *Kant Studien*, 1966, PP. 282-295
Parsons, Charles, " Foundations of Mathematics ", in : Encyclopedia of Philosophy, Vol. 5 PP.188-213
Passmore, J. *A Hundred years of Philosophy*, Gerald Duckworth & Co. Ltd. London 1966
Phillips ; R. P. *Modern Thomist Philosophy* Vol. 1 London. Burnes Oates & Washbourne, Ltd.Reprinted 1948
Philonenko, Alexis, *L'ecole de Marbourg*, Libraire Philosophique, J. Vrin, Paris, 1989
Plessner, Helmuth, " Geistiges Sein. N. H.s neues Buch ", in : *Kant Studien*, 1933 PP. 406-423
Popkin, Richard, "Skepticism ", in : *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7 PP. 449-461
Price, *Perception*, Metheum & Co. Ltd. London 1932
Samuel, Otto, *A Foundation of Ontology*, Philosophical Library, New York, 1953.
Saunders, Jason (ed.), *Greek & Roman Philosophy after Aristotle*, The Free Press. New York, Collier Ltd. London 2nd printing 1967

Scheler , Max , " Phenomenology and The Theory of Cognition " in : *Selected Philosophical Essays* ,trans. by : Lachtermann , David , Northwestern University Press . Evanston , 1973

Shilling , Kurt "Bemerkungen zu N. H. s Ontologie " in : *Archiv Für Rechts und Sozialphilosophie* Leo Jehmen Verlag GmbH München , 1950 / 51 PP.533-555

Schmitt , Richard " Phenomenology ", in : *Encyclopedia of Philosophy* , Vol. 5 PP. 135-151

Smart , J. J. C "Kant" in : *Encyclopedia of Philosophy* , Vol. 7 PP. 305-324

Smith ,John, " Hartmanns New Ontology " in : *The Review of Metaphysics* , Vol. vii , 1954 , PP.583-601

Spiegelberg, Herbert , *The Phenomenological Movement* , Vol. 2 , Martinus Nijhoff , the Hague, 1960

Stebbing , Susan , *A Modern Introduction To Logic* ,Methuen &Co. Ltd.London ,3rd ed. 1942

Stegmüller , Wolfgang , *Aufsätze zur Wissenschaftstheorie* . Darmstadt , 1970

-----------------------, *Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy*,trans. by: Albert Blumberg ,1969. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht , Holland

Störig , Hans Joachim , *Weltgeschichte der Wissenschaft* , Band 1 , Weltbild Verlag , 1992

Stumph, Samuel Enoch , *Philosophy. History & Problems* , Mc Graw Hill book Company,3rd ed. 1983

Taylor , A. E. , *Plato. The Man And His Work* , Metheuw & Co. Ltd. 1st Publishing 1926, reprinted 1978

Thilly , Frank & Wood, Ledger, *A History of Philosophy* , Rinehart Holt & Winston 1966

Tymieniecha, Anna Teresa , *Essence et Existence* , Montaigne , Paris,1955.

---------------------------, *Leibniz Cosmological Synthesis* , Assen McmLxiv , 1964

Weinberg , Julius , *A Short History of Medieval Philosophy* , Princeton , New Jersey 1964

Woodbridge , Frederick , *Aristotles Vision of Nature* , Columbia University , 1965

Wright , Crispin , Realism . *Meaning and Truth* , Basil Blackwell . Oxford 1987

Zeller, Eduard, "*Outlines of The History of Greek Philosophy* ",Routlledge& Kegan Paul Limited, London, 1948

ثبت بأهم المصطلحات الواردة فى هذا البحث

المصطلح الالمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
1) Abwandlungsgesetz	Law of modification	قانون التغير:أحد القوانين المقولية. منطوقه: أن العناصر المقولية فى الطبقة الدنيا تأخذ بظهورها فى الطبقات العليا أشكالا تتغير باستمرار.
2) Adäquatheit	adequacy	تطابق: أن تعبر صورة الموضوع أو التمثل بصورة صحيحة عن الموضوع المدرك.
3) Allgemeinheit	generality	الكلية:من المقولات الأساسية للوجود. تشكل مع مقولة الفردية أحد أزواج مقولات الكيف الثلاثة. الكلى هو ما يشكل هوية الأشياء الجزئية المختلفة.
4) Alogische	alogical	لامنطقى :الموضوع الذى يفتقر إلى تركيب منطقى موضوع لامنطقى ومن ثم فهو لامعقول.
5) Anhangenede idealität	attached ideality	المثالية غير المستقلة: الجوهر وجود مثالى إلا أنه ليس مستقلا عن الوجود الواقعى.
6) Anschauung	intuition	الحدس: إدراك داخلى لموضوعات مفارقة للذات، وهو شكل المعرفة القبلية.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
7) Ansichsein	Being-in-itself	**الوجود في ذاته:** لسائر موضوعات المعرفة وجود في ذاته سواء أكانت موضوعات واقعية -الأشياء والحوادث النفسية والعقلية- أو مثالية مثل الرياضيات والمنطق والقيم والجواهر وان لم يكن من الممكن معرفتها في كليتها
8) Antinomie	antinomy	**معضلة:** وهي الفكرة ونقيضها لكلاهما لدى العقل وجاهته بحيث يصعب ترجيح إحداها على الأخرى.
9) Aporetik	aporetic	**المنهج الاشكالي:** منهج عرض الفكرة ونقيضها.
10) Aporie	aporia	**معضلة:** يستخدمها هارتمان كمرادف للمصطلح Antinomie
11) Ausschliessung	exclusion	**الإستبعاد:** علاقة بين الأنماط يعني أن نمطا ما يمكن أن يتعارض مع نمط آخر.
12) Axiologische wahrheit	axiological truth	**الصدق الاكسيولوجي:** معيار لصدق المعرفة،مضمونة اتفاق الوجود مع قيمة. ما يتطابق مع الأفكار فهو صادق، وليست الأشياء والوقائع سوى انعكاسات للأفكار. لايأخذ به هارتمان.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
13) Äußeres	the outer	**الخارجي:** من المقولات الأساسية للوجود. ما هو خارجي في بناء علوي من بناءات الوجود قد يكون ما هو داخلي في البناء الأدنى .
14) Beharrende	The remaining constant	**الثابت:** ما يبقى ثابتاً غير متغير بحيث يعطي لشكل الوجود هويته.
15) Bewusstsein	consciousness	**الوعي:** الجانب الداخلي للتركيب الأنطولوجي الذي يسمى "الذات" وهو الجانب القادر على تمثل الأشياء.
16) Bild des Gegenstandes	image of the object	**صورة الموضوع:** صورة موضوع المعرفة أو هو محتوى الشيء المدرك والذي أنتجه فعل المعرفة داخل الذات.
17) Concretum	concretum	**الوجود العيني:** موضوع الوجودالذي يتحدد دائما بمقولات محددة. ليس بالضرورة أن يكون مادة،قد يكون واقعيا أومثاليا.
18) Dasein	hereness	**الوجود هنا:** أحد خاصيتي الوجود الأساسية والضرورية والأكثر عمومية،وتعني ان هناك شيئا ما.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
19).Dependanzgesetz	law of dependance	قانون الإعتماد: من القوانين المقولية. منطوقه: تعتمد مقولات الطبقة العليا على الطبقة السفلى فى تكوينها.
20) Determination	determination	التحديد (الحتمية): من المقولات الأساسية. طبقات الوجود في تدرجها يحدد كل منها الآخر ومبادئ الوجود فى كليتها تحدد الوجود فى كليته. ليس للتحديد شكل واحد.
21) Dimension	dimension	البعد: أحد المقولات الأساسية للوجود. يعنى الوسيط الذى تحدث فيه كل العلاقات والتحديدات.
22) Disjunktive Möglichkeit	disjunctive possibility	الإمكانية المنفصلة: أى الوجود الممكن المحض أو المستقل عن الوجود الفعلى. لا وجود له سوى فى ميدان الوجود المثالى.
23) Diskretion	discretion	الإنفصال: من المقولات الأساسية للوجود. لا تحكم وحدها الوجود. بالوجود مظاهر "إتصال" و "إنفصال"، التغير المتصل للحركة من مظاهر الإتصال. عدم تحول أشكال الذرات إلى بعضها من مظاهر الإنفصال.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
24) Eidetische Reduktion	eidetic reduction	الـرد الماهوى: منهـج هوسرل الذى يقوم على رد الوقائع الجزئية إلى الماهية الكليـة. واتـفق هارتمـان هوسرل على إستخدامه.
25) Eidos	eidos	الماهية: بالمعنى الأفلاطونى أى الملامـح الجوهريـة للأشياء.
26) Eins	One	الواحد: يشكل مع "الكثرة" الزوج الأول مـن مقـولات الكم. بنـاءات وأشياء الواقع هى مـا تبرر لدى هارتمان الحديث عن "الواحد" كمقولة.
27) Einstimmigkeit	concord (harmony)	الإنسجام: مـن المقـولات الأساسية للوجود. يعنى ثبات العلاقات بين قوى الوجود.
28) Element	Element	العنصـر: مـن المقـولات الأساسـية للوجـود. وهـو الوحدة الأولى فى النسق، إذ يتكون أى بنـاء أو نسق من عناصر.
29) Endlichkeit	finitude	النهائيـة: يشـكل مـع "اللانهائى" الزوج الثالث مـن مقولات الكم. يبرهن على وجوده أن بعض الكميـات لا تنقسم فـي الواقـع إلـى مـا لانهاية.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
30) Erkenntnis	knowledge	**المعرفة:** علاقة بين الذات والموضوع مفارقة لكل منهما ومن ثم فهى علاقة أنطولوجية فى أساسها.
31) Erkenntnis a posteriori	knowledge a posteriori	**المعرفة البعدية:** يتم معرفة موضوعات الوجود الواقعى -فى جانب منها -معرفة بعدية أى بالإدراك الحسى وفى جانب آخر معرفة قبلية. لايمكن معرفة الوجود المثالى معرفة بعدية.
32) Erkenntnis a priori	knowledge a priori	**المعرفة القبلية:** حدس داخلى تدرك به الذات الملامح الضرورية الكلية للموضوعات المفارقة لها سواء أكانت موضوعات واقعية أو مثالية.
33) Erscheinung	appearance	**الظاهرة:** تركيب موضوعى داخل الوعى يدل على صورة الموضوع التى أحدثها فعل المعرفة داخل الوعى وهى وإن كانت داخل الذات إلا أنها تتصف بالموضوعية وليس بالذاتية من حيث أنها تمثل الموضوع.
34) Existenz	Existence	**الوجود الفعلى القائم:** كل ما هو متحقق بالفعل سواء أكان وجودا واقعيا أو مثاليا، فرديا أوكليا.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
35) Freie Idealität	free ideality	المثالية المستقلة: المنطق والرياضيات والقيم وجود مثالى مستقل فى وجوده عن الوجود الواقعى بعكس الجواهر.
36) Freiheitgesetz	Law of Freedom	قانون الحرية: من القوانين المقولية. تستقل مقولات الطبقة العليا عن مقولات الطبقة الدنيا رغم إعتمادها عليها في وجودها.
37) Form	Form	الصورة : من المقولات الأساسية. لاتوجد صورة بمعنى مطلق فإذا كان الوجود طبقات، فكل صورة هى مادة لصورة أعلى منها.
38) Fürsichsein	Being Forself	الوجود للذات: الوجود الذى تتصف به الموضوعات القصدية لدى هوسرل. ليس لها وجود فى ذاته.
39) Ganzes	Allness	الكل: يشكل مع "الجزء" الزوج الثانى من مقولات الكم. للجزء والكل علاقة واقعية لدى هارتمان.
40) Gefüge	system	البناء : يعنى لدى هارتمان ما عنته الميتافيزيقا القديمة بالنسق مع إختلاف بسيط أن عناصر النسق لدى هارتمان عناصر ديناميكية وليست صورية أو مادية.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
41) Gegensatz	contrast	التقابل: من المقولات الأساسية. الشكل الصحيح للتقابل لدى هارتمان هو التقابل في الإتجاه حيث لكل طرف طرف مقابل له.
42) Gegensatzkategorien	categories of contrast	مقولات التقابل: إحدى مجوعات المقولات الأساسية الثلاث. عددها ٢٤ مقولة تنطبق على الوجود في كليته، الوجود الواقعي والمثالي.
43) Geltungsgesetz	Law of Validity	قانون الصلاحية (الإنطباق): أحد القوانين المقولية. منطوقه: لا وجود منفصل للمقولات عن موضوعات الوجود التي تنطبق عليها.
44) Gesetzlichkeit	Uniformity of Nature	الإطراد : من مقولات الوجود غير العضوى. مجرد تتابع للحالات دون أن يصاحبها إنتاج السابق للاحق.
45) Gnoseologie	Gnoseology	نظرية المعرفة: مصطلح مرادف لنظرية المعرفة التى تبحث المعرفة بالوجود الواقعي والمثالي.
46) Gnoseologische Ansichsein	gnoseological Being-in-itself	الوجود في ذاته المعرفي : تنظر الذات لموضوعات المعرفة التي تدخل في علاقة معرفية معها على أنها موضوعات ذات وجود في

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		ذاته معرفي. لا يمكن في هذه المرحلة تحديد ما إذا كانت لها أيضا وجود أنطولوجي في ذاته.
47) Ideale Apriorität	ideal apriority	القبلية المثالية: صفة للمعرفة القبلية بالوجود المثالى. لها شكلان الحدس والإستنباط.
48) Ideal Erkenntnis	ideal knowledge	المعرفة المثالية: هي المعرفة القبلية بالوجود المثالى وتأخذ شكل حدس معطى مباشر يليه حدس غير مباشر (إستنباط) للعلاقات القائمة بين الحدوس المنفصلة.
49) Ideale Gebilde	ideal buildings	بناءات مثالية: يقصد بالبناءات المثالية موضوعات الوجود المثالى كالمربع مثلا.
50) Ideales Sein	ideal being	الوجود المثالى : للوجود المثالى وجود فى ذاته مستقل عن المعرفة به. تشكل الرياضيات والمنطق والجواهر والقيم موضوعاته.
51) Identität	Identity	الهوية : من المقولات الأساسية للوجود، يشكل مع "التمييز" أحد أزواج مقولات الكيف، فبين سائر الأشياء المتمايزة هناك هوية جزئية

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		وتمييز جزئي.
52) Immanente Apriorität	immanent apriority	القبلية المحايثة: صفة لقوانين أو مقولات المعرفة الواحدة بين الذوات والتي تبرر الهوية الجزئية لتماثلات الأفراد.
53) Immanente Wahrheit	immanent truth	الصدق المحايث: معيار صدق المعرفة لدى هوسرل. علاقة بين فعل القصد وموضوع القصد. لا يعبر وفقا لهارتمان عن صدق المعرفة إنما هو مجرد إتساق الفكر من حيث أن فعل القصد وموضوعه كلاهما محايث للوعي.
54) Implikation	Implication	التضمن: علاقة بين أنماط الوجود. تعني أن نمطا معينا يمكن أن يفترض نمطا آخر.
55) Implikationsgesetz	Law of Implication	قانون التضمن: من القوانين المقولية. منطوقه : تتضمن كل مقولة سائر مقولات نفس الطبقة التي تنتمي إليها.
56) Indäquatheit	inadequacy	عدم التطابق: لا تمثل صورة الموضوع التي أحدثها فعل المعرفة داخل الذات الموضوع في كليته من حيث أنه لا يمكن سوى معرفة جزء منه.
57) Inkompossibilität	Incompossibility	الامكانية المنفصلة إستعاره هارتمان من ليبنتز يعني به

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		من الممكن لممكنات متعارضة أن تقوم معا.
58) Indifferente Möglichkeit	Indifferent possibility	الإمكانية المحايدة : من أنماط الوجود. ليست حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلى توجد إلى جانبه ولكنها الوجود الفعلى ذاته.
59) Indifferenzgesetz	Law of Indifference	قانون المحايدة : من القوانين المقولية. تستقل مقولات الطبقة الدنيا عن مقولات الطبقة العليا
60) Individualität	individuality	الفردية : من المقولات الأساسية للوجود. الوجود الفردى هو ما يحدث مرة واحدة.
61) Inneres	the inner	الداخلى: لا بمعنى ما هو جوهرى فى مقابل ما هو عرض. إذا كان الوجود ينقسم إلى طبقات، فما هو داخلى فى بناء أدنى يشكل ما هو خارجى فى البناء الذى يعلوه.
62) Intentionalität	intentionality	القصدية: فكرة هوسرل. إتجاه الوعى نحو موضوعه دون أن يعنى هذا الإستدلال على وجود أو عدم وجود هذا الموضوع.
63) Irrational	Irrational	اللامعقول: (١) القدر من الوجود في ذاته الذى لا

المصطلح الالماني	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية
		يمكن إدراكه بالعقل البشرى لتخطيه بطبيعته قدرة العقل على معرفته. (٢) ما لا يمكن أن يكون موضوعا مدركا بالعقل البشرى لإفتقاره إلى تركيب منطقى.
64) Kategorialer Monismus	Categorial monism	**الواحدية المقولية:** ينتظم الوجود نسق من المقولات تشتق بالضرورة من مبدأ واحد أعلى. لا يأخذ به هارتمان.
65) Kategorialer Teleologismus	Categorial teleologism	**الغائية المقولية:** مبادئ الوجود غايات تحدد الوجود تحديدا غائيا.
66) Kategorialgesetze	Categorial laws	**القوانين المقولية:** تنتظم سائر المقولات وفقا لقوانين مقولية معينة. هذه القوانين هى ما تبرر وحدة العالم الواقعى وإنقسامه فى نفس الوقت إلى طبقات.
67) Kategorie	Category	**مقولة:** ليست المقولات تصورات ولكنها قوانين الوجود المحايثة للوجود والمستقلة بالتالى فى وجودها عن معرفتنا.
68) Kausalität	Casuality	**العلية:** مقولة خاصة عن الوجودغير العضوى تعنى إنتاج السابق لما هو لاحق.
69) Kohärenzgesetz	Law of Coherence	**قانون الإرتباط:** من القوانين

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		المقولية. لا توجد المقولات بشكل منفرد وإنما ترتبط دائما بطبقة مقولية معينة.
70) Kompossibilität	Compossibility	الإمكانية غير المنفصلة: مصطلح ليبنتز يستعيره هارتمان ليعنى به أنه متى كان "أ" ممكنا كان "لا أ" غير ممكن داخل نفس النسق.
71) Konspective Schau	conspective intuition	الحدس غير المباشر: حدس للعلاقات القائمة بين الظواهر المفردة ذات الوجود المثالى والتى تم حدسها حدسا مباشرا.
72) Kontinuität	continuity	الإستمرارية: من المقولات الأساسية للوجود. تعنى لدى هارتمان العلاقة الدائمة المتصلة بلا فجوات. لا تحكم هذه المقولة الوجود وحدها دون المقولة المقابلة لها "الانفصال" فالوجود لا ينتظم طبقا لإحداها
73) Kritik	critic	النقد: رفض كل نقطة بداية أو كل حكم مسبق. البحث النقدى هو ذلك الذى يبدأ بوصف الوقائع الظاهرة دون إقحام أى فرض ميتافيزيقى مسبق.
74) Logik	Logic	المنطق: للمنطق وجود أنطولوجى فى ذاته. يشكل مع الرياضيات والجواهر

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		والقيم موضوعات الوجود المثالي في ذاته.
75) Mannigfaltigkeit	Multiplicity	الكثرة: من المقولات الأساسية. لا يمكن تصورها دون "الوحدة" فالكثرة دون وحدة تجمعها كثرة فارغة.
76) Materie	Matter	المادة: من المقولات الأساسية. لا توجد مادة بمعنى مطلق. فإذا كان الوجود ينقسم إلى طبقات. فكل مادة فى طبقة وجود هى صورة فى طبقة أدنى منها.
77) Materiegesetz	Law of Matter	قانون المادة: من القوانين المقولية. منطوقه : تشكل مقولات طبقة الوجود غير العضوى مادة مقولات الوجود العضوى.
78) Metaphysik	Metaphysics	الميتافيزيقا: دراسة القدر من الموضوعات غير القابلة للحل لتخطيها حدود المعرفة البشرية. توجد فى سائر موضوعات البحث.
79) Modus	Mode	النمط: أى شكل الوجود. أحد المقولات الأساسية. للوجود ستة أنماط الإمكانية، الضرورة، الفعلية، غير الفعلية، غير الممكن، المصادفة.
80) Mutation	Mutation	التغير الفجائي: أحد مقولات

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		الوجود العضوى وتعنى أنه من الممكن أن يحدث تغير مفاجئ فى أحد كائنات الوجود العضوى.
81) Negativität	Negative	السلب: يمثل مع "الإيجاب" أحد أزواج مقولات الكيف. لايعنى التضاد ولكنه يعنى الإختلاف والغيرية.
82) Neutrale Sosein	Neutral Suchness	الوجود هكذا المحايد: الوجود هكذا كمحتوى كيفى يمكن أن يصبح وجودا هكذا لموجود واقعى أو لموجود مثالى. قبل ذلك فهو وجود هكذا محايد.
83) Nexus Organismus	nexus organismus	التحديد العضوى: المقولة التى تحدد الوجود العضوى وتعنى أن الطبيعة موجهة نحو تحقيق هدف دون نية تحقيق هذا الهدف أو دون قصد واعي.
84) Novumgesetz	Law of Novelty	قانون الجدة: أحد القوانين المقولية. لمقولات كل طبقة خصوصيتها لا تتكون تماما من العناصر المقولية للطبقة التي تدنوها.
85) Objektions-grenze	boundary to becoming object	حد التموضع: ينقسم الموجود فى ذاته وفقا للذات إلى جزء يمكن لها أن تعرفه وجزء ما فوق موضوعى لا يمكن لها أن تعرفه. الحد

المصطلح الالمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		الذى يفصل بين هذين الجزئين هو حد التموضع وهو حد متحرك قابل للتغير.
86) Objektive Geist	objective mind	العقل الموضوعي : الحياة العقلية العامة لمجتمع ما.
87) Objektivierte Geist	objectivized mind	العقل المتموضع: هو سائر ما أنتجه الإنسان من أعمال أدبية وفنية تبقى عبر الزمان.
88) Objektum	Objektum	موضوع المعرفة : القدر من الوجود فى ذاته الذى تعرفه الذات وتكون عنه صورة أو تمثل.
89) Objiciendum	Objiciendum	الموضوع فى كليته : الموجود فى ذاته، القدر الذى يمكن معرفته objectum والذى لا يمكن معرفته transobjektive.
90) Ontologie	Ontology	الأنطولوجيا: مبحث الوجود من حيث هو وجود.
91) Ontologische Wahrheit	Ontological Truth	الصدق الأنطولوجي: يعنى به هارتمان نفس ما عناه بالصدق الأكسيولوجي.
92) Personalität	Personality	الشخصية: الجانب الثانى إلى جانب "الذاتية" من جانبى العقل الذاتى وتعنى أن الإنسان جوهر متصرف يعبر فى تصرفاته عن شخصيته.
93) Positivität	Positivity	الإيجاب: يمثل مع السالب

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		أحد أزواج مقولات الكيف. كل موجود فهو موجود موجب بالقياس إلى غيره الذي يعد سالبا بالنسبة له.
94) Prinzip	Principle	مبدأ : يمثل مع "الوجود العيني Concretum" أول أزوج مقولات التقابل الرئيسية. لا يمكن فهمه إلا في صلته "بالوجودالعيني" فالمبدأ هو دائما ما يحدد الوجود العيني.
95) Prinzip-gesetz	Law of Principle	قانون المبدأ: من القوانين المقولية. منطوقه ان المقولة يكمن وجودها في أنها مبدأ.
96) Prozess	Process	العملية: مقولة تحكم الوجود الواقعي في كليته. الوجود الواقعي في كليته له طبيعة أنه عملية أو صيرورة.
97) Qualität	Quality	الكيف: من المقولات الأساسية. لا يمثل مقولة واحدة وإنما ينقسم إلى ثلاثة أزواج : الموجب والسالب/الهوية والتميز/الكلية والفردية.
98) Quantität	Quantity	الكم : من المقولات الأساسية للوجود. لا يمثل مقولة واحدة وإنما ينقسم إلى ثلاثة أزواج : الواحد والكثرة- الجزء والكل- النهائي واللانهائي.
99) Quiddität	Quiddity	الماهية بأشكالها الثلاثة معا النوعية والجنسية والإعتبارية : النوعية هي التي تكون في أفرادها على السوية، والجنسية التي لا تكون في أفرادها على السوية والإعتبارية التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبر. أو هي الإجابة عن السؤال ماهو؟.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
100) Rationalität	rationality	**المعقولية**: حد المعرفة البشرية. متى كان موضوع المعرفة ذا تركيب منطقى ويمكن إدراكه بالعقل البشرى كان موضوعا معقولا.
101) Raum	Space	**المكان**: من المقولات الخاصة بالوجود العضوى وغير العضوى، ليست بعدا فارغا وإنما هى صورة للبناءات الواقعية التى توجد فيه. هناك مكان وقعى ومكان مثالي ومكان حدس.
102) Real notwendigkeit	real necessity	**الضرورة الواقعية** : تحكم سائر ميدان الواقع. سائر حوادث الواقع تنطوى على حتمية وقوعها بنفس الطريقة التي حدثت بها.
103) Realwirklichkeit	real factuality	**الفعلية الواقعية**: من أنماط الوجود الواقعى. الوجود الموجود على نحو ما فى علاقة زمانية مكانية محددة موجود فعلي واقعي.
104) Realzufalligkeit	real chance	**المصادفة الواقعية** : تعنى سلب الضرورة. ولما كانت سائر حوادث الواقع تنطوى على حتمية وقوعها، لم توجد المصادفة إلا على أطراف الوجود أو كبداية له.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
105) Relation	relation	العلاقــة: مــن المقــولات الأساسية للوجود. الواقع فــى جوهره ذو تركيب علائقــى لا جوهرى.
106) Rezeptivität	Receptivity	إســتقبالية: صفــة للعرفــة البعديــة والقبليــة علــى حــد ســواء. فلمعرفــة بشــكليها إســتقبال أو إدراك وليســت خلقا لموضوعها.
107) Richtungs gegensatz	Contrast in way	التعارض فى الإتجاه: يمكن أن نميز داخل كل موجــود "وجود هنا" و "وجود هكذا". "الوجود هنا" "وجودا هكذا" لموجــود أكــثر تعقيــدا والعكس.
108) Satz des Bewußtseins	Principle of consciousness.	مبدأ الوعى: لا يمكن للوعى بحكم طبيعته أن يخــرج عن ذاته، كل ما نعى به بصــورة مباشــرة- أفكــار، تمــاثلات- توجد داخل العقل.
109) Schein	apparition	المظهر: هــو الجــزء الــذى يظهــر مــن الشــئ فــى ذاتــه. فالشئ فى ذاته لا يظهر مــن خــلال وســيط (الظواهــر)، وإنما يظهر بنفســه لا وجــود للتمييز بين الظــاهرة والشــئ في ذاته.
110) Schichten determinationsgesetz	Law of determining strata	قانون تحديد الطبقــات: مــن القوانيــن المقولية. منطوقــه: تحــدد مقولات طبقــة معينــة موضوعاتهــا بصــورة دائمــة وبشكل كلي.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
111)Schichtendistanzges- -etz	Law of distance of strata	قانون المسافة بين الطبقات : مـن القوانيـن المقوليـة. منطوقـه: لا يوجـد إنتقـال متصل من مقـولات طبقـة معينة إلـى مقـولات طبقـة أخرى.
112)Schichteneinheitsges- -etz	Law of unity of strata	قانون وحدة الطبقات: من القوانين المقولية. منطوقه : تشـكل مقـولات كـل طبقـة وحدة واحدة لا تنفصل.
113)Schichtenganzheitsg- -esetz	law of wholeness strata	قانون كلية الطبقـات: مـن القوانيـن المقوليـة. ليسـت وحدة الطبقة المقولية وحدة أعضاء ولكنها وحدة واحدة.
114) Schichten geltungsgesetz	Law of validity of strata	قانون مدى إنطباق الطبقات : أحـد القوانيـن المقوليـة. منطوقـه : تحـدد المقـولات موضوعات الوجود التي
		تنطبق عليها تحديدا دائما
115) Zugehorigkeitgesetz	Law of belonging of strata	قانون الإنتماء الطبقـي: من القوانين المقولية. منطوقـه : تحدد المقـولات موضوعات الوجـود التـى تنطبـق عليهـا فقط.
116) Seiendes	Extant	الموجود: كل ما له وجود ما ومحتوى كيفي فهو موجـود، قد يكون واقعيا أو مثاليا.
117) Sein	Being	الوجود: يعني لدى هارتمان الخاصية العامة للموجودات دون أن يكون تجريدا لها.

المصطلح الالمانى	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية
118) Seinsweise	ways of being	**طريقتا الوجود:** للوجود طريقتان للوجود أساسيتان. فالموجود إما، يوجد وجودا واقعيا أو وجودا مثاليا.
119) Sosein	Suchness	**الوجود هكذا :** وتعنى لدى هارتمان سائر محتوى الموجود، أى ما يتميز به عن غيره وما يشترك فيه مع غيره.
120) Spaltungsgesetz der real möglichkeit	Law of splitting real possibility	**قانون إنقسام الإمكانية الواقعية :** منطوقه : ما هو ممكن واقعيا فإن عدم وجوده غير ممكن.
121) Spontanität	Spontaneity	**تلقائية فعالية:** صفة للمعرفة التى تنتج فقط عن نشاط العقل. المعرفة لدى هارتمان تلقائية فعالية و "إستقبالية" معا، أى تعتمد أيضا على تلقي معطي خارجي
122) Stärkegesetz	Law of power	**قانون القوة:** من القوانين المقولية. المقولات الدنيا هى الأقوى والمقولات العليا هى الأضعف لإعتماد الأخيرة في وجودها علي الأولي.
123) Struktur	structure	**التركيب:** يعنى به بناء الوجود أو كل ما يشكل محتوى الموجود.
124) Subjekt	subject	**الذات:** تركيب أنطولوجى مثله مثل الموضوع يتصف بالواقعية والوجود المستقل. لها جانب داخلى هو الوعى وجانب خارجى يجعل منها ذاتا وموضوعا معا.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
125) Subjektive Geist	subjective mind	العقل الذاتي: الصورة العقلية للفرد البشري التي تحوي سائر الصفات التي تجعل من الإنسان جوهرا إدراكيا عاقلا.
126) Subjektivität	Subjectivity	الذاتية: أحد جانبي العقل الذاتي، بما يتحقق جوهر الإنسان من حيث أنه جوهر عارف.
127) Substanz	Substance	الجوهر: مقولة الوجود غير العضوي، هو العنصر المادي الثابت في عملية تغير مستمرة، ومن ثم فهو ما يحفظ للوجود هويته.
128) Substratum	Substratum	حامل الصفات: هو العنصر الذي يحفظ للوجود هويته الوجود غير العضوي هو مادة ثابتة حاملة للصفات، في طبقات الوجود الأخرى هو تكرار صور البناءات بنفس الأشكال.
129) Transintelligible	Transintelligible	ما فوق الموضوعي: القدر من الموجود في ذاته الذي لا يمكن للوعي أن يعرفه أو يكون لنا عنه صورة أو تمثل.
130) Transobjektive	Transobjective	يستعملها هارتمان مرادفا للمصطلح السابق Transintelligible.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
131) Transzendentale Reduktion	Transcendental reduction	الرد الترانسندنتالي: مبدأ هوسرل، لا يمكن أن نمارس وصف الظواهر دون أن نضع الوجود بين قوسين. لا يأخذ هارتمان به.
132) Transzendente Apriorität	Transcendendal apriority	القبلية المفارقة: تعني المعرفة القبلية بموضوعات مفارقة واقعية أو مثالية تأخذ دائما شكل حدس أو إدراك داخلي.
133) Überbauungsverhä-ltnis	Overbuilding relation	العلاقة فوق البنائية:العلاقة التي تربط الوجود النفسي بالوجود العقلي: وتعني أن الثاني يعتمد على الأول في وجوده كأساس للوجود وليس كمادة يتكون منها.
134)Überformungsverh-ältnis	Overforming relation	علاقة التشكيل: العلاقة التي تربط الوجود غير العضوى بالوجود العضوى : وتعني أن الثاني يعتمد في وجوده على الأول من حيث أنه يشكل عناصره التي يتكون منها.
135) Unendlichkeit	infinitude	مقولة اللانهائية: تشكل مع مقولة "النهائية" الزوج الثالث من مقولات الكم. يبرهن عليها التغير المتصل في حوادث الواقع كالسرعة والحركة.
136) Unmöglichkeit	Impossibility	عدم الإمكانية:"الإستحالة": من أنماط الوجود. تعني ضرورة عدم الوجود.

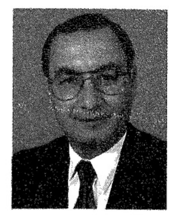
المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
137) Unwirklichkeit	Unfactuality	اللاواقعية: نمط الوضع الفارغ في الوجود.
138) Verbundenheits- -gesetz	Law of connection	قانون الترابط: من القوانين القبلية. منطوقه: لا تتحدد مقولات الطبقة المعينة بموضوعاتها بشكل منفرد إلا معا.
139) Verschiedenheit	Distinction	الاختلاف: تشكل مع مقولة الهوية أحد أزواج مقولات الأركان. تعني أنه بين سائر الأشياء هناك هوية جزئية وتمايز جزئي.
140) Vieles	The many	الكثرة: تشكل مع "الواحد" الزوج الأول من مقولات الكم. بناءات وأشياء العالم
		هي ما تبرر وفقا لهارتمان الحديث عن "الكثرة" و "الواحد".
141) Wahrheit	Truth	الحقيقة: يعني به صدق المعرفة وهو علاقة تطابق بين موضوع مفارق للذات وصورته.
142) Wahrnehmung	Perception	الإدراك الحسي: مصدر مستقل ومكمل للمعرفة القبلية. بوصفها تتكامل معها بالموضوعات الواقعية. الإدراك الحسي هو إدراك الحالات الجزئية للموضوعات الفردية.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
143) Wechselwirkung	Interactionism	التفاعل المتبادل : من مقولات الوجود غير العضوى. يعنى الإشتراط المتبادل بين الحالات المتزامنة للعملية الواحدة.
144) Wesenswirklichkeit	Essential Factuality	الفعلية الجوهرية: صفة للوجود المثالى وتعنى مجرد واقعة أن هناك وجودا مثاليا ما.
145) Wesensnotwendig- -keit	Essential Necessity	الضرورة الجوهرية: تنسب لكل ما له تركيب مثالى، إذ أنها الصفة التى لا يمكن فصلها عنه وتسود سائر ميدان الوجود المثالي.
146) Wesenszufälligkeit	Essential Chance	المصادفة الجوهرية: من أنماط الوجود المثالي لا
		تتحقق إلا على أطراف كل نسق من الأنساق.
147) Widerstreit	Conflict	الصراع: من المقولات الأساسية للوجود. إصطدام قوتين فى إتجاهين متعارضين دون أن يكون من الضرورى لأحدهما أن يدمر الأخر. يظهر بصورة خاصة في الوجود الواقعي.
148) Widerkehrgesetz	Law of recurrence	قانون الظهور مرة أخرى: من القوانين المقولية. منطوقه: تظهر مقولات الطبقة الدنيا مرة أخرى فى الطبقة التى تعلوها.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
149) Zeit	Time	الزمان: من المقولات التى تحكم الوجود الواقعى بأسره. يأتى لدى هارتمان مجرى أو تيار، فالوجود الواقعى فى كل طبقاته وجود زمانى.
150) Zustand	State	الحالة: من المقولات التى تحكم الوجود الواقعى بأسره. الوجود الواقعى له طبيعة أنه عملية، كل مرحلة من مراحله هي حالة.
151) Zweckmäßigkeit	Purposefulness	الغرضية: من مقولات الوجود العضوى. تعنى أن سائر عمليات الوجود الحى تتجه نحو تحقيق غرض ما.
152) Zwecktätigkeit	Purposeful activity	نشاط غرضى واع : لا وجود لها فى الواقع فإذا كانت عمليات الوجود الحى تتجه نحو تحقيق غرض دون أن إتجاهها نحو ذلك ليس مقصودا ولا واعيا.

المحتويات

مركز الدلتا للطباعة
٢٤ شارع الدلتا ـ اسبورتنج
تليفون : ٥٩٥١٩٢٣



د. بهاء درويش

مع تقدم العلم ونتائجه المبهرة فى القرن العشرين ساد اعتقاد فى الأوساط الفلسفية والعلمية - بتأثير الفيلسوف النمساوى فتجنشتين- ان الدور الذى إضطلعت به الفلسفة منذ نشأتها قد أنتهى ولم يعد لها الآن سوى التحليل اللغوى لقضايا العلوم.

وفى نفس الوقت خرج الفيلسوف الالمانى "نيقولاى هارتمان" ليطلق دعوى مغايرة تماما حين برهن على أن الفلسفة قد وجدت لتبقى وأنه من الممكن لها أن تقدم تصورا للوجود يتسق مع العلم بل ويتخطاه من حيث طبيعتها كدراسة كلية ومن حيث طبيعة ما تدرسه وهو الوجود فى كليته.

ولكن هذه النظرية التى أطلقها فتجنشتين أنطلقت كالبريق الذى أضاء فغطى كل ما حوله حتى لم يعد العالم يرى سواه. من هنا صادف فيلسوفنا سوء حظ تجلى فى عدم الالتفات - لفترة - الى كتاباته.

ولكن عندما بدأ بريق فتجنشين يخف تدريجيا، بدأ العالم يلتفت الى نيقولاى هارتمان كفيلسوف استطاع أن يعيد للفلسفة مكانتها مما جعل المؤرخين يرون فيه مؤسس الانطولوجيا فى القرن العشرين.

وهذا الكتاب يعرض بدقة وشمول لفلسفة هارتمان بكل تفاصيلها، وقد إستطاع مؤلفه - بهاء درويش - بإجادته للغات الاجنبية الثلاث - الانجليزية والالمانية والفرنسية - أن يقدم لنا هذه الفلسفة بلغة واضحة عليها مسحة من طلاوة وبحس نقدى عال لأول مرة باللغة العربية. فهو كتاب قيم كان فى أساسه رسالة جامعية نال عنها صاحبها درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى مع توصية اللجنة - التى كنت أحد أعضائها - بطبعها على نفقة الجامعة.

الاسم / حبيب أسكندر الشارونى

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية